אליעזר בן־יהודה

עד אימתי דברו עברית?

aug. 2,25

[illegible]

אליעזר בן־יהודה

עד אימתי דברו עברית ?

הוצאת „קדימה"

ניו־יורק

תרע"ט

התוכן

להקורא

הדפים הבאים בזה הם שער אחד משערי המבוא הגדול לספרי „מלון הלשון העברית הישנה והחדשה". בשערים הקודמים באו דברי הימים של חיי הלשון והשתלשלות החליפות והשנויים שעברו עליה למן ראשיתה ועד חורבן מלכות יהודה על־ידי נבוכדנאצר מלך בבל, והשער שבדפים הבאים מספר את דברי הימים של הפעולע העזה שפעל על הלשון זה השבר הגדול של האומה, השנויים הפנימיים שהביא בקרבה המאורע הזה, והתחדשותה וקבלת צורתה החדשה במאות השנים למן שיבת הגולים מבבל ועד חורבן המדינה היהודית על־ידי הרומאים, ודברי הימים של זמן גסיסתה עד הימים המרים שנשתתקה בדבור פה בחיי יום־יום לדורי־דורות.

חכמי ישראל, גם בדורות שלפנינו וגם בזמנם, לא הרבו לחקר בשאלה זו. רק קצתם, ששמם יזכר להלן, נגעו בה רק דרך אגב. יותר מהם נשאו ונתנו בשאלה זו חכמי אומות העולם, בפרט מפני תשוקתם לברר באיזו לשון דבר ישו הנוצרי ותלמידיו. אפס, מפני שהמקורות היחידים לשאלה זו הם ספרי התלמוד, ואלה הספרים הם „ספר החתום" אפילו להיותר ידענים שבחכמי אומות העולם בספרות התלמודית, לכן לא יכלו אלה החכמים לרדת לעמקה של שאלה זו כל צרכה.

וכדי לברר שאלה חשובה זו לכל פרטיה ולבוא לידי תשובה מכרעת, היה עלי להרבות בראיות ממקורות התלמודיים ולהכנס לפעמים גם בקצת פלפולים, לפי טבע אלה המקורות. ואולם, בדפים

הבאים, שהם נועדו יותר לקריאה לקהל ולא לחקירה מדעית לחכמים, טבע הדבר הכריח אותי לקצר ולצמצם בהרבה מקומות, ובפרט להשמיט חלק גדול מגוף דברי החכמים שקדמוני בחקירת שאלה זו, ולהניחם עד הרפסת המבוא להמלוז, ששם יבואו כולם במלואם.

ניו־יורק, בסוף ימי גלות, חודש שבט, שנה שניה
לשחרור ארץ־ישראל על־ידי צבאות אנגליה
בהשתתפות הגדודים היהודים.

עד אימתי דברו עברית? *

א. מאחרי חורבן יהודה עד חגי, זכריה ומלאכי

חורבן ממלכת יהודה, מלבד שהוא היה שבר מדיני לאומה, היה כמו כן שבר לשוני גדול. ובבחינה זו בפרט נכונים דברי החכם האמריקאי מש. טורי בספרו החשוב על עזרא (Ch. Torrey, Ezra Studies), שאמר:

The catastrophe which included the destruction of the Temple and the extinction of the monarchy was indeed a crushing blow... but the dispersion was a calamity which was far more significant, and whose mark on the heart of Israel was much deeper (p. 289).

* חכמי ישראל בדורות הראשונים לא נגעו בשאלה זו אלא דרך אגב. הראשון שבהם היה רסע"ג בהקדמת „האגרון", ואחריו ר"נ ב„הערוך" ור"י הלוי ב„הכוזרי" וקצת מחברים זולתם. בדרך מדעי נשאו ונתנו בזה ר"ע מהאדומים בה„מאור עינים", הרצפלד בדברי הימים שלו וד"ר ביכלר בחבורו על העבודה בבית המקדש.

אין ספק בדבר, כי גם קודם החורבן הזה, יצאו הרבה מבני יהודה לארצות הנכר, מפני סבות מתחלפות, וכבר התאוננו על זה הנביאים שלפני החורבן,* אך זו התפוצה שלפני החורבן, גם בכמותה וגם באיכותה, לא היתה חשובה ביותר. כמותם של היוצאים מהארץ על כל פנים היתה מעטה לעומת מספר של העם כולו, ו א י כ ו ת ם היתה בודאי גרועה, בהיותם בודאי רק מדלת העם. וההפך מזה היתה ה ת פ ו צ ה שלאחרי החורבן. היא היתה גדולה גם ב כ מ ו ת, ועוד יותר מזה היתה רבה ב א י כ ו ת.

גם הפעם אמנם לקחו הבבלים בגולה רק חלק קטן מן העם, לכל היותר כארבעים אלף איש, אבל גם זה הוא מספר מסוים בערך למספר העם בזמן ההוא.

אך העיקר, כי כל אלה היו ראשי העם, שריו, גבוריו, החרש והמסגר, ומה שנשאר בארץ לא היה, כמו שהעיד הכתוב בעצמו, אלא ד ל ת ה ע ם.

הגוף של האומה נחלק עתה לשנים. החלק הגדול של זה הגוף נשאר עוד אמנם בארץ, אבל זה היה גוף בלי ראש, בלי נפש. גם כחם החמרי של אלה דלת העם לא היה גדול, ועל אחת כמה וכמה כחם הרוחני. והחלק השני, פחות בכמות, אבל גדול ורב האיכות, השרים ורבי המלכות, שנשארו בחיים, וכל גדולי העם נדד רובו בבלה ומקצתו למצרים. ואם רוצים אנו לדעת באיזו לשון דברו עתה היהודים, עלינו להתבונן לשני חלקי האומה, להשארית שנשארה על אדמת האבות ולהחלק שנדח מאדמה זו וישב בגולה.

---

* ישעי׳ י״א י״א—י״ב ועוד.

מה היתה לשון השארית על אדמת אבות?

שום עדות לא נשארה ולא נשמרה לנו מהזמן ההוא, כמו בכלל אודות חיי שארית זו כך גם אודות לשונם. כל מה שנוכל להגיד בענין זה הוא רק על פי אומד הדעת, אך יש שאומד הדעת הוא יותר ודאי מעדות מפורשת היותר כשרה.

ברית כרותה לאדם שיהא דבק בלשון שהוא מדבר מרוך ימי ילדותו ושהוא חי בה רוב ימיו. זה הרגש טבעי וקבוע הוא אצל כל אדם וכל צבור אנשים, אף כי מדת חזקו שונה היא. והנסיון של דברי הימים כמו גם הנסיון היומי מעידים ששום צבור, יהיה איזה שיהיה, אינו עוזב את לשונו בבת אחת ועל נקלה, אפילו בתנאים היותר קשים ורעים לזו הלשון.

ולכן אין ספק בדבר, כי זה הצבור הקטן, הדל, שנשאר בארץ ישראל אחרי השבר המדיני הגדול התמיד לדבר את ל ש ו נ ו, אותה הלשון העברית שדבר קודם החורבן, אותה הלשון ששמע מפי ירמיהו ומפי חנניה בן עזור ויתר הנביאים.

אבל, גם בזה אין ספק, כי גם על אדמת קודש זו של לשון הנביאים קמה צרה לזו הלשון, והיא הלשון הארמית, ומעט מעט התחזקה צרתה של הלשון העברית והחלה להצר צעדיה בכל עבר ופנה.

מצפון נפתחה הרעה. הנכרים שהושיב סנחריב בגליל אחרי חורבן ממלכת יהודה היו רובם ארמיים ודברו ארמית, והלשון הארמית היתה גם לשון השררה, ששלטה שם בשם מלכות בבל. הצבור היהודי נתמעט ברבות הימים בחלק הזה של הארץ שהיה לפנים ממלכת ישראל,

והשארית שנשארה פה התערבה מעט־מעט עם הנכרים יושבי הארץ ולשונם גם היא מעט מעט הלכה הלך והתקלקל, הלך וקבל לתוכה מלים מהלשון הארמית וגם צורות דקדוקיות של הלשון הארמית. אך כל זמן שממלכת יהודה עמדה בתקפה היתה היא חומת ברזל להלשון העברית בפני הלשון הארמית. ולא עוד, אלא שכח החיים של הלשון העברית ביהודה חזק גם את הלשון העברית בפי הצבור היהודי בגליל, שתוכל לעמוד על נפשה בפני צרתה. ואולם, עם נפילת חומת ירושלים נפלה גם חומת לשונה של ירושלים והלשון הארמית התחילה לסול לה מסילה גם אל תוך יהודה.

גם מדרום התחילו נכרים להדחק לתוך נחלת ישראל, כמו שנאמר: הנני אליך הר־שעיר ונטיתי ידי עליך ונתתיך שממה ומשמה, יען היות לך איבת עולם ותגר את בני ישראל על ידי חרב בעת אידם... יען אמרך את שני הגוים ואת שתי הארצות לי תהיינה וירשנוה (יחזקאל ל"ה, ג׳—י׳). כה אָמר ה׳ אלהים אם לא באש קנאתי דברתי על שארית הגוים ועל אדום כלא א ש ר נ ת נ ו א ת א ר צ י ל ה ם ל מ ו ר ש ה בשמחת כל לבב בשאט נפש (שם ל"ו, ה׳). אבל, אפשר שהאדומים לא הזיקו הרבה להלשון העברית, מפני שגם לשונם הם היתה ב א מ ת ע ב ר י ת גמורה. ומכל מקום אולי גם לשונם של האדומים גרמה קצת קלקול להלשון העברית, מפני שאפשר שגם היא בעצמה כבר נתקלקלה בזמן הזה. אך סכנה יותר גדולה מזו התחילה מרחפת על הלשון העברית ביהודה מצד השררה הבבלית ששלטה עתה גם ביהודה, וכל שרי הממשלה דברו בודאי ארמית, כמו שאָנו רואים זה אחר כך בזמן שיבת גלות בבל.

במעמד זה ובתנאים אלה בודאי לא היה בלשון העברית די כח לעמוד בפני צרתה הארמית שלא תנגע בנפשה ועל כרחה היה עליה לוותר קצת על עצמיותה, גם באוצר המלים ואפילו בקצת צורות דקדוקיות, אבל כל זה לא יכול להעשות בבת אחת, בזמן קצר, אלא מעט מעט.

גם אודות לשון הדבור של הגולה היהודית בבבל אין לנו עדות מפורשת, אבל גם פה אנו יכולים לדון במדרגה גדולה של ודאות על פי אומד הדעת, ואם אין לנו ראיות ברורות חיוביות על כל פנים יש קצת ראיות שליליות, שהן יחד עם אומד הדעת עושות את הדבר לודאות גמורה.

בגולה הבבלית נמצאו הגולים היהודים בארץ ארמית, באויר ארמי. ואף־על־פי שהלשון האשורית היתה לשונם של המושלים, של חצר המלכות ורבי הממשלה, בכל זאת רוב המון העם דבר ארמית. וגם הממשלה השתמשה בלשון זו בענין הרשות, אולי ביחוד מפני שהכתב האשורי היה קשה לשמוש הכללי של עניני יום־יום. ובהיות שהלשון הארמית היא קרובה ודומה הרבה להלשון העברית, ובהיות ששרי המלכות בירושלים ידעו ארמית, כמו שאנו רואים מדברי אליקים ושבנא ויואח עם רבשקה, ורגלים לדבר כי הגולים מיהודה מצאו בבבל מספר מה מאחיהם הגולים מעשרת השבטים, שהיו כבר בארץ גלותם בשני דורות ובודאי קצתם דברו כבר ארמית, לכן במהרה נכבש הדרך במדה מן המדות להלשון הארמית אל תוך מחנה הגולה מיהודה. ואף־על־פי־כן, כאן יותר מביהודה היתה בכחה של הלשון העברית לעמוד על נפשה. הגולים מיהודה היו רובם גדולי האומה ומבחרי בניה, כולם האמינו וקוו כי גלותם אינה אלא זמנית וכי בוא יבוא היום בקרוב

שישובו לארצם. עד כמה היתה תקוה זו חזקה בלב הגולים הראשונים, אשר הגלה נבוכדנצר מירושלים, אנו רואים ממכתביו של שמעיהו הנחלמי אשר שלח מבבל ירושלימה דברים קשים ומרים על ירמיהו אשר כתב להגולים: ארוכה היא, בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פריהן. ואפילו אחרי החורבן השלם של הממלכה לא רפתה התקוה בלבות הגולים מ י ד, כי הלא גם ירמיהו בעצמו נבא להם כי עוד ישמע במקום הזה אשר אתם אומרים חרב הוא מאין אָדם ומאין בהמה, בערי יהודה ובחוצות ירושלים הנשמות קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, כי אָשיב את שבות הארץ כבראשונה, — ועוד דברי נחמה כאלה. הגולים לא היו מפוזרים בתוך עם הארץ, אלא ישבו צבורים צבורים יחד במקומות מיוחדים, כי כך היה הדבר נהוג בפרט לפנים בכל הארצות וכך אָנו שומעים בפרוש מיחזקאל, שבני הגולה ישבו יחד בתל אָביב. ובתוך הצבור הזה היו נביאים גדולים כיחזקאל וחבריו שבכל התוכחות שלהם להעם על חטאותיהם לא חדלו מלנחם את העם ולדבר לו דברים טובים, דברי נחומים, כי אלהי ישראל ישוב וירחמם ויקבץ נפוצותיהם מארבע כנפות הארץ וישיבם לגבולם כבראשונה. רק אחרי זמן רב נזדעזעה האמונה והתחילו לאמר „יבשו עצמותינו, אבדה תקותנו“.

ואם בכלל כל צבור, על פי הטבע המונח באדם, אינו עלול לעזוב על נקלה את לשונו, אפילו בתנאים היותר רעים, כמו שכבר הזכרתי זאת קודם, על אחת כמה וכמה צבור כצבור גולי יהודה בתנאים שנמצאו בהם בארץ גלותם הבבלית.

וסעד להנחה זו, כי בני הגולה לא עזבו את לשונם, אנו מוצאים גם בדברי הנביאים שקמו בגולה, ואם לא

סער חיובי מפורש, על כל פנים סער שלילי, וסער שלילי זה אינו פחות מסער חיובי.

יחזקאל הוא אחד המוכיחים היותר קשים בנביאים המוכיחים. הוא הוכיח את הצבור על כל עון ופשע שאפשר למצא בצבור היותר רע, היותר נשחת ונתעב, ואין ספק בדבר, כי מרוב חבה להעם הוכיחו גם על עונות ופשעים שבודאי לא היו כלל אצלם. הוכח הוכיח את בני עמו המדברים בו אצל הקירות ובפתחי הבתים, כי עגבים בפיהם ואחרי בצעם לבם הולך, וכיוצא בזה, ובשום מקום לא נמלטה מפיו תוכחה כי עזבו לשונם, וכמו כן בכל דברי הנחמה שלו, כי ישובו לאדמתם ויהיו לגוי אחד ודוד יהיה למלך עליהם וישבו בשלום בארצם וילכו בחוקות התורה, בכל דברי התנחומים האלה לא נמלטה מפיו הבשורה כי ישובו לדבר לשונם. וכן שאר נביאי הגולה, גם אותם שהוכיחו את היושבים בקברים ובנצורים ילינו, האוכלים בשר החזיר, וכיוצא בזה, שום אחד מהם לא הזכיר אף פעם אפילו ברמז קל, כי בני הגולה עזבו לשון אבותיהם.

רק תשובה אחת אפשר להשיב על זה, והיא, כי בעיני כל אלה הנביאים לא היתה ללשון האבות שום מעלה ועזיבתה לא היתה נחשבת בעיניהם לשום עון, אפילו לא כמו הישיבה בקברים ולינה בנצורים.

אך רגש כזה הוא נגד הטבע האנושי ואין משלו בדברי הימים של שום עם מעולם ועד היום הזה, ושום דבר במהותם של הנביאים אינו נותן לנו יסוד ורשות להוציא עליהם לעז לא טבעי כזה.

ולכן אין לנו אלא לאמר כי גם בגולה הבבלית כמו על אדמת ישראל, הדבר הלך כמנהגו של עולם. צבור הגולים בכללו התמיד לדבר את לשון האבות. אך האויר הארמי, רוב המדברים ארמית מסביב, ושמוש הממשלה בלשון הארמית בעניני הרשות. פעלו מעט מעט על הלשון העברית של צבור הגולים, ומעט מעט נתרבו בה מלים מהלשון הארמית, ובודאי גם קצת צורות דקדוקיות התגברו מעט מעט בתוך הלשון העברית של הגולים, ומקצת הגולים שהתערבו יותר עם הגוי שבתוכו ישבו, הם מעט מעט עזבו את לשון האבות ויותר ויותר דברו ארמית.

ואין ספק בדבר, כי כך היה מעמד הדבר כשהגיע הגדול של שיבת הגולים לארץ האבות.

כאשר התחילה השעה הגדולה ממשמשת ובאה, כשנשמע קול עקבות מי שנקרא להשקות את בבל את כוס התרעלה, אשר השקתה היא את בת ציון, הוערה שנית רוח קודש ממרום על יחידי סגולה בבני הגולה ויקומו נביאים נלהבים מנחמי ציון ויתנבאו על הגאולה בדברים כאש ובלשון עברית כל כך נשגבה, כל כך עשירה, רבת מלים ורבת גונים, שנדמה לך באמת שאזניך שומעות שוב את ישעיהו בן אמוץ בכל עוז תפארת מליצתו. בלשון זו, בפרט בלשונו של אותו מנחם ציון המכונה עתה בפי החכמים בשם ישעיהו השני, אינך מרגיש כמעט שום שנוי לשוני מהלשון העברית של ירמיהו, ואפילו בעצם הפרשיות שמהן כמו נודף ריח הלשון העברית שעתידה להגלות לעינינו בקרוב, עוד הלשון העברית שמלפני החורבן כמעט בעינה עומדת. אין זה מעיד, כי כך היתה הלשון גם בפי כל העם, או לפחות בפי גדולי העם,

כי רוח הקודש אשר שרתה על הנביאים האלה על ידי חזיון הגאולה הקרובה הניפה טל של חיים על לשונם. אך אתה מרגיש, כי אין זו לשון מלאכותית, של אנשים מ ד ב ר י ם לשון אחרת, וכי אין אלה דברים שנכתבו בתחילה על מגילת ספר, אלא דברים נ ב ע י ם מהפה ו א מ ו ר י ם על פה ב א ז נ י אנשים, שהמה לא בלבד שומעים ומבינים זו הלשון, אלא שמדברים גם הם זו הלשון בעצמה, אולי בקצת שנויים קלים באוצר המלים ובצורות דקדוקיות.

אבל גזרה שגזרו דברי הימים אין לקרוע. אפילו נביאים גדולים כהמנחם ציון, בכל רוח קדשם, בכל עוז התלהבותם, אינם יכולים לרפא שבר, שהביאו דברי הימים על לשון מהלשונות, רפואה שלמה ולהשיבה לקדמותה. זו הלשון העברית של המנחם ציון היא בת קול האחרונה מלשונם של ישעיהו, הושע וחבריהם, ויותר לא נשמעה עד עולם. הלשון שנשמעה מעתה היא גם היא אמנם לשון ע ב ר י ת, גם היא היתה עלולה לתת פרי הלולים אלמלא היו דברי הימים של הדורות הבאים לקראתנו עלולים לזה, אבל זו לשון ע ב ר י ת א ח ר ת וימי חייה השלמים היו מעטים ורעים. גולי יהודה זכו לראות בעיניהם מפלתה של מחרבת ארצם. בת בבל השדודה נפלה בידי הפרסים, נפלה לבלתי קום עוד. ומחריבה של בבל, כרש הפרסי, הרשה להגולים היהודים לשוב ליהודה ולהקים בירושלים מקדש אלהי ישראל שהחריבו הבבלים. ולקול הקריאה הנלהבה, שקראו הנביאים מבשרי הגאולה לאמר:

צאו מבבל, ברחו מכשדים בקול רנה, הגידו, השמיעו זאת, הוציאוה עד קצה הארץ, אמרו גאל ה׳ עבדי יעקב,

שמעו כחמשים אלף איש ויצאו מארץ גלותם וישובו לארץ אבותיהם.

בודאי לא כ ל גולי יהודה יצאו עתה מארץ גלותם, לא כולם רצו, לא כולם יכלו, ולא כולם מצאו עוז בלבבם לעשות זאת. אלמלא לא היתה לנו שום עדות לזה, אומד הדעת מחייב אותנו להחליט כזאת, יען זה בטבע האנושי. בכל צבור יש אנשים שמעמדם החמרי יקר עליהם מרגשות רוחניים, ויש שבכל רצונם להקריב קרבן על מזבח הדבר הרוחני אינם י כ ו ל י ם לעשות זאת, אינם מוצאים בנפשם די כח רוחני הנצרך

בודאי לא מעטים מהגולים עשו מה שיעץ ירמיהו לעשות ובנו בתים ונטעו גנים ולקחו נשים והולידו בנים ובנות ולקחו לבניהם נשים ואת בנותיהם נתנו לאנשים וילדו בנים ובנות, ורבו שם ודרשו את שלום העיר, אשר ה ג ל ו שמה והתפללו בעדה והרגישו כי בשלומה יהיה להם שלום. ומה שאנו צריכים להניח על פי אומד הדעת אנו לומדים גם מדברים מסיחים לפי תומם בספר עזרא ונחמיה, כי הנשארים בכל המקומות אשר גרו שם חזקו את ידי היוצאים ברכוש, בבהמה ובמגדנות, וכך היתה המסורה חיה בקרב העם בדורות הבאים כי רוב הגולה נשאר בארץ גלותם. כך מעיד יוסף בן מתתיהו כי החלק הגדול של עם ישראל נשאר בארץ בבל. וכך הוכיח אחד מחכמי הדורות הבאים, הוא ריש לקיש, בדברים קשים את בני גלות בבל על זה ואמר: „אם עשיתם את עצמיכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין הרקב שולט בו. עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו" (יומא, ט:).

אלה הדברים המחוכמים של רבי שמעון בן לקיש הם אמתים מבחינה המדינית של האומה. בודאי, אילו עשו כל הגולים בבבל את עצמם כ ח ו מ ה אחת ועלו כולם לארץ ישראל היה עתידו המדיני של הצבור היהודי בודאי הרבה יותר טוב ממה שהיה אחרי עליה חלקית זו. כי רגלים לדבר, שהנשארים ב ג ל ו ת היו היותר ע ש י ר י ם, היותר חזקים במעמדם החמרי, כי כך הוא מנהגו של עולם, כי אלה הם האנשים הנוטים יותר להשאר במקום מושבם ולא לנדוד למקום אחר. אלמלא שבו גם הם אז לארץ האבות, היה הצבור היהודי שם יותר רב המספר ויותר חזק המעמד, והיה בו יותר כח לעבוד בפני הנכרים מסביב, שהיו כספחת להצבור היהודי מן הרגע הראשון.

אבל מ ב ח י נ ת ה ל ש ו ן, אפשר להחליט בודאות כי גם זו לטובה. זה המעל שמעלו רוב הגולים בארץ האבות ובחרו להשאר בנכר, הוא היה לטובה להצבור החדש מבחינת לשון האבות.

כי כשם שאין ספק בדבר, שהנשארים בגולה היו היותר עשירים, כך ברור הוא שהם היו היותר א ר מ י י ם בלשונם. כבר העיר על זה הרצפלד בחבורו על גלות בבל, והדבר הוא כל כך בטבע האנושי שאין צורך לזה בראיות מיוחדות. אלמלי באו כל ה א ר מ י י ם האלה עתה לארץ ישראל, אלה רבי הכמות ורבי ה א י כ ו ת, לפחות במעמדם החמרי, עם נשותיהם, שקצתן היו בודאי א ר מ י ו ת גמורות, ועם ילדיהם, שבודאי קצתם כבר לא ידעו דבר עברית כלל, כי אז אולי לא היה כח להלשון העברית להרים שוב ראשה.

אך אלה נשארו בגולה. ו ע ו ל י ב ב ל, שהם היו מעטי הכמות ובודאי גם מעטי האיכות במעמדם החמרי, היו בודאי גדולי האיכות ברוח. הם היו בודאי היותר לאומיים, כמו שאומרים עתה, היותר דבקים בארץ האבות ובודאי גם בלשון האבות. ואפילו אם אמת נכון הדבר, שאומרים קצת החוקרים החדשים, שגם השארית שנשארה ביהודה אחרי החורבן הספיקה להתחזק קצת ולרפא את המכות הנוראות של החורבן, וכשבאו עולי בבל מצאו על אדמת האבות צבור חשוב, בכל זאת אין ספק שהגולים השבים, בכחם הרוחני, בהתלהבותם ה ל א ו מ י ת, פעלו על הצבור שמצאו בארץ פעולה עזה וחזקו את רוחו והעירוהו לחיים חד

ושוב אנו שומעים את קול הלשון העברית מפי נביאים. חגי, זכריה ומלאכי מוכיחים את העם שמתרשל בבנין בית המקדש, מפארים את יהושע הכהן הגדול ובפרט את זרבבל פחת יהודה, ומנבאים מאורעות גדולים ומוכיחים את הכהנים והעם. וכל זה בלשון עברית דומה כמעט דמיון גמור להלשון העברית שלפני החורבן ושל הנביאים הגדולים של הגולה. בדקדוק הלשון אין שום הבדל בין לשונם של אלה השלשה ובין הלשון שלפני החורבן, וגם באוצר המלים אין הרבה חדשות, רק בהברת קצת אותיות גרוניות אנו שומעים כבר קצת רפיון, לפחות בקצת מלים.

מי היו אלה שלשה הנביאים המדברים אלינו שוב עברית צחה זו? ההיו בני הצבור היהודי של יהודה או המה היו מעולי בבל? אין לנו שום סמך להשיב על שאלה זו תשובה פחות או יותר ודאית, וכמו כן אי אפשר לברר עד כמה היתה זו הלשון רחוקה מהלשון שדבר אז הצבור

היהודי בירושלים. רגלים לדבר, כי הלשון של המון העם בפרט היה כבר מגוון יותר בגוון ארמי, אבל זה אפשר לאמר בהחלט, אף על פי שאין לזה ראיות מפורשות וו"ק על פי ה ר ש ם שעושים דברי אלה הנביאים, כי לא בלבד שזו היתה באמת לשונם הם, רצוני לאמר לשון הדבור שלהם, אלא שגם הצבור שאליו דברו, שמעו והבינו את זו הלשון, מפני שהלשון של זה הצבור היתה אמנם קצת משונה מהלשון של הנביאים האלה, אבל בעצם הדבר היתה זו הלשון בעצמה, ולכן גם אלה הנביאים, שהם הוכיחו את הצבור על אשר בעלו בת אל נכר, ועל גרשם נשותיהם וכיוצא בזה, לא הוכיחום כי עזבו את לשון אבותיהם.

ועוד על דבר אחד ראוי להעיר כאן.

כפי הנראה, הכהנים שהיו אז בבית המקדש לא היו אנשי מעלה ביותר, לא בתורה ולא במדות. חגי שאלם תורה והם ענו לו, וכבר נחלקו חכמי התלמוד בדבר אם ה ש ת ב ש ו הכהנים או לא ה ש ת ב ש ו הכהנים. אבל, אפילו אם בתורה זו ששאלם חגי בהלכות טומאה וטהרה לא טעו הכהנים, על כל פנים בכלל אנשים חשובים ביותר לא היו, כמו שהעיד עליהם מלאכי בפירוש לאמר: וגם אני נתתי אתכם נ ב ז י ם ו ש פ ל י ם לכל העם. ואף על פי כן אין ספק בדבר, שהם דברו עברית, כי אלמלא כן לא היו אלה הנביאים נמנעים בין שאר התוכחות לכהנים להזכיר גם את זאת, שאינם יודעים לדבר בלשון האבות.

ב. הסופרים עזרא ונחמיה

משמתו חגי, זכריה ומלאכי הנביאים האחרונים פסקה רוח הקודש מישראל (תוספתא סוטה י"ג, גמ' בבלי, יומא ט.), ונחתמה הנבואה והתחיל זמן חדש בישראל, זמן הסופרים. והראשון בהם הוא עזרא הסופר.

בראש הפרשה המתחלת לספר את מעשיו נרשמה מגילת יוחסים שלו, שבעה עשר דור זה למעלה מזה עד אהרן הכהן, ואחר כך נאמר שם כי הוא היה סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלהי ישראל, ספר דברי מצות ה' וחוקיו על ישראל, ובכתב הדת של המלך ארתחשסתא, שנתפרסם שם, הוא נקרא בארמית: עזרא כהנא ספר דתא די אלה שמיא.

אבל צריך להודות, כי אחרי כל הפרטים האלה אין אנו יודעים בדיוק מה היתה מהות משרתו של עזרא בקרב צבור הגולים היהודים בבבל, ומה היתה „סופרות" זו. ואולם רגלים לדבר, כי הוא היה הדיין הראשי של הצבור היהודי בבבל, גם בימי שלטון האשורים ועוד בזמן יותר מאוחר, בימי שלטון הפרסים, היה להצבורים הנכרים היושבים בארץ הנהגה פנימית, צבור־צבור על־פי דרכיו ומנהגיו, וגם רשות לדין בין אדם לחברו של הצבור הזה ע"פ הדינים שהיו נהוגים אצל הצבור ההוא, עד כמה שהדרכים

והמנהגים והדינים האלה לא היו מתנגדים לדיני המלכות הכללית. ראשי הצבורים האלה, שהם היו מתמנים על־פי המלכות או לפחות מקוימים על פיה, היו, על־פי מנהגי המלכות בכלל, כהני כל צבור וצבור, ועל־פי מנהג המלכות ראש כל צבור וצבור היה נקרא „ספר דתא" של הצבור ההוא * ובהיות שדתי הצבור היהודי היו מקובלים באומה שהם נתונים מאלהי השמים, וכך היו ידועים להמלכות, היה הכהן ראש הצבור היהודי נקרא „ספר דתא די אלהא שמיא", שהוא היה דן על־פי תורת ישראל, לא בלבד תורה שבכתב, אלא גם תורה שבעל־פה, על־פי כל החוקים והדינים שהיו נהוגים בישראל לפני החורבן בארצם ונשמרו על פת אצל ראשי העם ושופטיו שהגלו מירושלים.* וממילא מובן, כי הוא לא היה דן יחידי, אלא היה לו בית דין, והוא היה אב בית

---

* אלה דברי ד"ר יסטרוב בספרו The Civilization of Babylonia and Assyria על הכהנים הסופרים במלכות בבל:

In addition to the purely religious duties in connection with the Temple service, the priests were also the scribes, the judges and teachers of the people, all the three functions following naturally from the religious point of view involved in writing, in legal decisions and knowledge in general.

* מי ששמע פעם קריאת הפירמן של השולטן לכל חכם באשי חדש, שבו מנויים אחד אחד כל פרטי שררתו של החכם באשי ורשותו לקיימם בכח המלכות, הוא יוכל להבין מה היתה משרה זו בבבל.

מה שנזכר אחר כך בהמקורות התלמודיים „עזרא ובית דינו" אינו דבר חדש שנעשה בארץ־ישראל, אלא עוד היה זה בבבל. זו היתה משרה גדולה, ובעל משרה זו, שהיה לו כח המלכות לחייב את בני הצבור שלו להשמע לו, היה חשוב בעיני המלכות והיה תופס מקום חשוב גם בתוך השררה הכללית. ואם מותר לכנות דברים של זמן קדום בשמות של זמנים מאוחרים, הנה השם היותר נאה לכנות בו את בעל משרה זו בבבל בשם הנהוג בממשלת תורקיה לראש הצבור היהודי, והוא: חכם באשי. בימי ארתחששתא היה החכם באשי בבבל: עזרא, ששמו הרשמי היה לא רב ראשי, ולא חכם באשי, אלא, לפי מנהגי מלכות בבל: כהנא ספר דתא די אלהא שמיא. וזה ראש הצבור היהודי, זה החכם באשי, נשלח „מטעם המלך ושבעה יועציו" לירושלים.

למה? מה הניע את ארתחששתא לזה?

דבר זה מבואר בעצם כתב הנשתון, והוא: „לבקרה על יהודה ולירושלים". ומחבר ספר עזרא הוסיף עוד, כי: המלך נתן לו לעזרא כל בקשתו.

המעשה איפוא ברור. החכם באשי עזרא בקש מהמלכות, כי תשלחהו לירושלים לעשות שם בקרת, ואף־על־פי שלא נאמר בפירוש איזו בקורת בקש עזרא לעשות שם על־פי דת אלהים שבידו, הנה ממעמד הענינים וממעשי עזרא מיד בבואו ירושלימה אנו יכולים ללמד זאת בודאיות גמורה. בירושלים היו אז שתי סיעות, בזה אין שום ספק. סיעת מי שרצו להבדל מכל עמי הנכר וסיעת מי שרצו להתקרב להנכרים, ובין אלה שתי

הסיעות היו בכל זמן ובכל מקום נפתולים וקרבות חזקים, ומשני הצדדים נשלחו קובלנות לבבל, בודאי להחכם באשי, כנהוג גם עכשיו בכל ממלכת תורקיה, ויבקש החכם באשי מהמלכות לשלחו לירושלים לבקר את הדבר בין שתי הסיעות על־פי דת אלהים, ולתת לו די כח המלכות להכריח את הסיעות המתנגדות להכנע למשפטו, ודבר טבעי הוא, כי המלכות הסכימה למעשה זה של הנהגת המדינה.* ובהיות שעזרא היה ידוע ומפורסם להמלכות בחכמת אלהים שבו לספר דתא גדול ובכלל לחכם גדול בחכמת המשפטים והחוקים, החליטו שבעה יועצי המלך, שהם היו ה„וזרה“ הפרסית, למנותו לראש עניני המשפטים בכל „עבר נהרא“, שתהיה לו רשות למנות שופטים ודינים לא בלבד על־פי דתי ישראל, אלא גם על־פי דת המלך, ולהעניש ולהמית את כל העובר על הדתות האלה. כל זה נאמר מפורש בכתב הנשתון:

ואנת עזרא כחכמת אלהך די בידך מני שפטין ודינין די להון דאנין לכל עמא די בעבר נהרא* וכל די לא להוא עבד דתא די אלהך ודתא די מלכא אספרנא דינא

---

* מאורע כמו זה ממש אירע בירושלים לפני ארבע שנים, שבגלל מחלקת שתי סיעות בענין מנוי חכם באשי בירושלים נמשך הענין זמן רב ומשני הצדדים נשלחו שלוחים לקושטא להחכם באשי הראשי להכריע ביניהם. נשלח החכם באשי נחום על־פי הממשלה לירושלים בכח מלכות ונתקבל בירושלים גם על־ידי הרשות המלכותית בכבוד ותפארה רבה. ומי שראה זאת הוא מבין כל ענין שליחת עזרא וכחו בירושלים היטב.

להוא מתעבד מנה הן למות הן לשרשו הן לענש נכסין ולאסורין (עזרא ז׳, כ״ה).

מי העיר את יועצי המלך למנות את החכם באשי של היהודים למשרת שר המשפטים על כל עבר הנהר? ההתעוררו לזה מדעת עצמם, מפני חכמתו של עזרא בחכמת הדתות, או עזרא בעצמו הציע זאת לפני המלכות כדי שיהיה לו יותר כח להמטרה העיקרית שלו, או שעזרו לזה אותם מהיהודים שהיו חשובים בחצר המלכות? באמת אין להכריע בזה, אך אין הדבר הזה חשוב ביותר. כל מי שהוא בקי בעניני המלכות בארצות המזרח, למשל בתורקיה, בפרט עד זמן הכרזת החשמה, הוא יודע כי כל זה היה אפשר לפי מנהגי המלכות בימים ההם. ורגלים לדבר, כי גם ראשי הצבורים הנכרים היו משתתפים לפחות לפעמים בישיבות יועצי המלכות, כמו שהוא נהוג בתורקיה, כי הפטריקים הנוצרים והחכם באשי היהודי משתתפים בישיבות הוזרה התורקית, בפרט בכל פעם שהיא דנה על שאלה הנוגעת להצבורים הנכרים. ולכן אפשר שעצם נוסח הנשתון של ארתחששתא ועזרא נעשה בהשתתפות עזרא בעצמו, ובזה יבוארו הפרטים היהודים שבו. אבל, מי שרוצה לראות בנשתון זה קצת הוספות מידי מחבר ספר עזרא על־פי רוחו, כנהוג אצל כותבי דברי הימים בזמנים קדמונים, הוא יקבע את גוף נוסח הנשתון כמו שיצא מידי יועצי המלכות כך:

---

* כאן נמצאות מלים אחדות: לכל ידעי דתי אלהך ודי לא ידע תהודעין.

ארתחששתא מלך מלכיא לעזרא כהנא ספר דתא די אלהא שמיא גמיר וכענת. מני שים טעם די כל מתנדב במלכותי מן עמא ישראל וכהנוהי ולויא למהך לירושלם עמך יהך. כל קבל די מן קדם מלכא ושבעת יעטהי שליח לבקרה על יהוד ולירושלם בדת אלהך די בידך... (עזרא ז', י"ג).

ובהשאר יראה הוספות מאוחרות בכונה מיוחדת.

זו היתה המלאכות הרשמית שניתנה מארתחששתא ושבעת יועציו לעזרא, וכל הקושי שנתקשו בה החוקרים החדשים סר כולו, ויחד עם זה נפל כל הבנין שבנו בדבר הספר „שבדא עזרא מלבו והביא אותו לירושלים, בסמכם על הדבור „ספר“ דתא, ורואים בו הכונה „כתב ספר הדת“ מפני שכתוב: כחכמת אלהך די בידך.

וכשבא עזרא לירושלים מעוטר בעטרת יוחסים כל כך מפוארה, ושמו הגדול של „סופר החוקים“ ר"ל החכם באשי, הלך לפניו, וכבוד המשרה החדשה וכח הגדול של המלכות בידו למנות דיינים ולדין ולהעניש וגם להמית מיתת בית דין, היה לאל ידו לעשות את כל המעשים הגדולים אשר עשה בחיי הצבור היהודי בארץ ישראל, כל אותם המעשים שנעשו בפרסום גדול, כמו הבדלת זרע הקודש מזרע עמי הארצות וגרוש הנשים הנכריות, וגם אותם המעשים שנעשו בחשאי, מפני סבות מתחלפות, ושלא נתפרסמו עוד בספרים שנכתבו בימים ההם, אבל נשמרו בזכרון הדורות הבאים.

ואחד המעשים האלה, שבמדה מן המדות הוא נוגע להלשון, הוא חלוף הכתב של הלשון העברית.

בעצם מעשה השתנות הכתב בזמן מן הזמנים אי אפשר עתה לפקפק, כי הלא דבר ברור הוא שהיהודים כתבו לפנים לא בכתב המקובל עתה אצלנו. על זה מעידות כל הכתבות בלשון עברית שנמצאו עד כה, שבהן קצתן כתבות פחות או יותר צבוריות, כמו כתובת השלח וכיוצא בה, ובהן גם כתבות פרטיות, של אנשים יחידים, כמו חותמות ורשימות, שמות על ידות כלים וכדומה. ולכן, גם אלמלא לא נשאר לנו אודות מעשה זה שום עדות מפורשת, היינו חייבים להניח זאת מדעת עצמנו, אבל יש לנו לזה גם עדות מפורשת שאי אפשר לפקפק בזה פקפוק היותר קל.

הכתב המקובל אצלנו, שבו כתובים הספרים שלנו מדורי דורות, נקרא כתב אשורי. השם הזה אינו חדש, הוא שם קדום, שנזכר כבר במשנה קדומה, ובמשנה זו המסיחה לפי תומה בדבר הלכה, אנו רואים, כי בזמן ההוא היו ידועים להם שני כתבים, האחד היה נקרא כתב עברי והשני כתב אשורי.

משנה זו אומרת: מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא נכתב עברי אינו מטמא את הידים עד שיכתבו בכתב אשורית על הספר ובדיו (משנה ידים, ד"ה). ומלבד משנה זו יש לנו שתי עדיות מפורשות משנים מהיותר גדולים בחכמי התלמוד, מדור השני של התנאים, וזה לשונם:

תניא ר"א בן יעקב אומר שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבים אף על פי שאין בית, ואחד שהעיד להם על **ה ת ו ר ה ש ת כ ת ב א ש ו ר י ת** (זבחים ס"ב.).

תניא ר' יוסי אומר ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא לא קדמו משה, במשה הוא אומר וכו', ואף־על־פי שלא נ י ת נ ה תורה על ידו, **נ ש ת נ ה** על ידו ה כ ת ב (סנהדרין כ"א:).

ואמרו שם:

למה נקרא אשורית, שעלה עמהם מאשור **(שם כ"ב.)**.
וגם רבנו הקדוש מחבר המשנה מודה בעצם הדבר, שנשתנה הכתב אלא מפני שקשה היה לו לקבל כי התורה עתה כתובה לא בכתב שנכתבה בה מתחילה, עשה פשרה ואמר:

בתחילה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להם לרועץ, כיון שחזרו בהם החזירו להן (שם).

ומפני שהשם כתב א ש ו ר י, שהיה ידוע ומקובל אצלם, היה סותר לרעתו זה, נדחק רבי לפרש את השם בדרך דרש ואמר: למה נקרא שמה אשורית, שמאושרת בכתב (שם).

אך דרוש לשוני זה כל כך דחוק ורחוק, שאינו יכול עמוד אף רגע בפני דרוש הטבעי והאמתי של ר' יוסי.

רק ר׳ אליעזר המודעי כפר בכל הדבר ואמר: כתב זה לא נשתנה כל עיקר (שם), אך אין דעת יחיד זו יכולה לעמוד בפני שלשת העדיות המפורשות והמחלטות, בפרט עדותו של ר״א בן יעקב, שאינו מסתיע בשום דרשה, אלא מעיד עדות אודות שינוי הכתב בין שתי עדיות אחרות, ואתה שומע מסגנון הדברים, כי זו עדות קדומה שבאה לו בקבלה. ובאמת אי אפשר כלל להעלות על הדעת שיבדא אדם עדות כזו, כי איך יכול אדם מעצמו להעיד ולאמר דבר כזה כי התורה הקדושה אינה כתובה באיתו הכתב שנכתב באצבע אלהים!

ואולם בדברי ר״א המודעי אתה מרגיש כי אינם אלא סברתו הוא, כדי להנצל מן הקושי שיש בדבר להניח כי התורה כתובה עתה לא באותו הכתב שנתנה למשה מסיני. ורגלים לדבר, שמעשה זה של חלוף הכתב היה דבר מקובל אצל חכמי ישראל בזמן שלאחרי זה, שהרי איזביוס, שלמד תורה אצל חכמי ישראל, העיד בפרוש, כי „דבר ידוע הוא״.*

ואם בעצם מעשה שנוי הכתב אין לפקפק, אין לפקפק כמו כן באמתות העדות כי מעשה זה נעשה בימי עזרא ועל ידי עזרא. כי אמנם בכל הזמנים

---

* קצת חכמי ישראל בזמן שלאחרי חתימת התלמוד נגעו בשאלה זו בדרך אגב. רב שרירא גאון ורב האי גאון וכמו כן הראב״ע והרמב״ם הכריעו כדעת רבי. אך הרמב״ן בסוף פרוש התורה וכמו כן הר״י אלבו בהעקרים קבלו עדותם של ר׳ יוסי ור׳ אליעזר בן יעקב, וכמו כן הר״מ אלשקר (תשוב׳ סי׳ ע״ד) אומר שאפשר לפשר בין דעה זו ובין האמונה בקדושת הכתב האשורי.

של דברי הימים של העם קודם ימי עזרא ואחריו אין למצא זמן שהיה למעשה כזה מקום וסבה ו א פ ש ר ו ת, ולא אדם שיכול לעשות מעשה כל כך ח מ ו ר, לשנות כתב הספר היותר קדוש אצל האומה. רק בזמן הזה היה מעשה חמור כל כך אפשרי כמעט בדרך טבעי, כמעט מבלי שירגיש המון העם בדבר. כי רגלים לדבר, כי במעמד הדל של שארית הצבור היהודי ביהודה לא היו ספרים בכתב העברי מצויים אצלם. בתי ספר עדיין לא היה להם והילדים גדלו בודאי בבערות גמורה. והיו בהם אולי רבים שלא ראו מימיהם דבר כתוב ב כ ת ב ה ע ב ר י הקדום, בעוד שהכתב הארמי היה מתפשט בכל הארץ על ידי השמוש בו בכל עניני המלכות והרשות.

וכעין זה היה הדבר גם בקרב הגולה בבבל. גם שם, בפרט אחרי עבור עשרות אחדות של שנים, לא היו הרבה כתבים בכתב עברי מצוי אצלם, בעוד שהכתב הארמי היה ידוע לכולם והם היו רגילים בו גם על ידי מעשי בית דין היהודי, שהכל היה נעשה בכתב ארמי, כמו שנתבאר למעלה. אבל עוד היו בודאי יחידי סגולה, גם בארץ וגם בקרב הגולה, שעוד היו להם הספרים בכתב העברי הקדום. ואלו יחידי הסגולה בודאי לא היו מניחים לעשות מעשה כל כך חמור בדבר כל כך קדוש, אלמלא לא היה העושה אדם כל כך רם המעלה שמפני גדולתו הרוחנית וכחו המלכותי נחתו כולם מפניו.

האדם הזה בימים האלה היה עזרא הסופר.

אחד מחכמי התלמוד מזמן יותר מאוחר הרחיק ללכת עוד פסיעה אחת ואמר כי לא בלבד הכתב נשתנה בימי עזרא, אלא גם ה ל ש ו ן של התורה. הדורות שלאחרי

כך לא ידעו יותר בודאות אם האומר זה היה מר זוטרא או מר עוקבא, אך אחד מהם אמר: בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי בירּרו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי (שם סנהדרין כ"א:).

להנחה זו אין שום יסוד, ושום דבר בדברי הימים אינו נותן לנו שום רמז לזה. ויש לחשב, כי מה שהביא את בעל מאמר זה לדעה זו הוא מה שראה בעיניו בימיו, כי שם שאלו: מאן הדיוטות, והשיב רב חסדא: כ ו ת א י. ושאלו עוד: מאי כתב עברית, וענה רב חסדא: כתב לבונאה. ובאמת, הכותים, שהם השומרונים, היו כותבים התורה בכתב עברי ובלשון ארמית, הוא תרגום השומרוני הידוע, אף על פי שהיה להם גם הנוסח העברי, וסבר בעל המאמר, כי זה הנוסח הארמי של התורה בכתב לבונאה בא להם להכותים מישראל. ואולי היתה כוונת בעל המאמר לתרגום הארמי שהביאו אתם שבי הגולה מבבל.

אך אם חלק המאמר בדבר הלשון הוא רק סברת האומר, מכל מקום יש בו בזה המאמר גם חלק מיוסד על קבלה מסורה, והוא מה שנאמר בדבר הכתב, שהניחו אותו ל ה ד י ו ט ו ת. החלק המסורי שבמאמר זה חשוב מאד, מפני שהוא מאיר על השאלה הגדולה:

למה עשה עזרא כל המעשה הזה? מה היתה כונתו בכך?

כבר ראינו אמנם, כי עזרא בעצמו היה רגיל בכתב זה, ובודאי גם רב המון העם בימים ההם היה יותר רגיל

בכתב זה מבכתב העברי, ואף על פי כן אי אפשר להעלות על הדעת, שסבות קלות כאלו הספיקו לאדם כעזרא להחליט שנוי כל כך גדול וחמור, כל כך עקרי להאומה, ככתב ספריו הקדושים.

בודאי היתה לו לעזרא וחבריו סבה גדולה, חשובה מאד, שהכריעה את הכף לצד מעשה זה.

וסבה זו נגלית לנו בהמסורה כי „הניחו להדיוטות כתב עברי“, ובפירושו של רב חסדא, כי הכונה בהדיוטות היא כותאי.

כי עיקר פעולתו של עזרא וחבריו היתה להבדיל זרע הקודש מעמי הארצות, להבדיל זרע ישראל מכל בני נכר, ובפרט להרחיק את הצבור החדש מעל הכותים, השומרונים, שבאו אז בטענות, כי „ככם נדרש לאלהיכם ולו אנחנו זובחים“. כלל הדבר: להיות לצבור אחד, להתחתן ביניהם ולהיות לעדה אחת.

בהתאחדות זו ראו עזרא וחבריו סכנה לעתידו של הצבור היהודי ועשו את המעשה הגדול של גרוש כל הנשים הנכריות, שעל ידי זה נעשה קרע גמור ביניהם ובין השומרונים. הצדקו עזרא וחבריו בדבר זה? זו שאלה שאין כאן, בדברי הימים של הלשון, מקום לעסוק בה. אך לפי ראות עיניהם עשו כל מה שהיה בכחם להרחיב את הקרע הזה, ואחד מהאמצעים לזה היה בלי ספק שנוי הכתב של הספר הקדוש. בשביל כונה גדולה כזו לא נרתעו לאחור מפני חומר עצם המעשה, אבל בודאי מעשה חמור בזה, אם השעה צריכה לכך, אין מגלים אלא לצנועים ועושים אותו בחשאי שלא ירגיש בו הצבור בכלל. ולכן נעשה הדבר הזה בשתיקה, בלי

פרסום, ולא היו מדברים על זה ברבים, אלא היו מוסרים המעשה מפה לפה לצנועים.

אך זו הכונה בעצמה, להבדיל בין הצבור היהודי והצבור הכותי, היא היתה צריכה גם להניע את ראשי הצבור בעת הזאת להשתדל לחזק את הלשון העברית, מפני שהשומרונים דברו זו הלשון.

ואולם בדבר הזה אין אנו רואים מצד עזרא שום מעשה מיוחד. אין ספק בדבר שהוא בעצמו דבר עברית. מעצם דבריו לא נשאר לנו הרבה, רק חלק קטן מספר עזרא (מן ז׳, כ״ז ועד ט׳, ט״ו), אך זה הקטע מספיק ללמוד ממנו מה היתה לשונו של עזרא. בכללה היא דומה ללשון הנביאים האחרונים, רק שאתה מריח בה עוד יותר ריח הלשון של הדורות הבאים. אבל אתה מרגיש גם בה, כי היא ל ש ו נ ו, גם לשון הדבור שלו, לא בלבד לשון הספר, ואין ספק כי בכלל דבר עברית. אבל יותר מזה אין אנו מוצאים שום רמז, שעשה דבר לחזק את ה ל ש ו ן העברית, זולת מה שעשה ל ה ר ב י ץ ת ו ר ה ב י ש ר א ל. ואם אמת בפי המסורה, האומרת, שבקריאת התורה בצבור תקן שיתרגמו הדברים ארמית, זה היה תחילת פריצת גדרה של הלשון העברית לפני צרתה הארמית. בודאי, הכונה היתה רצויה, כדי שיבינו את דברי התורה גם אותם מעולי הגולה שלא ידעו עברית, שאף על פי שבודאי לא רב היה מספרם, כמו שנתבאר למעלה, בכל זה אין ספק שהיו יחידים שלא ידעו הלשון העברית היטב. אך זו הכונה הרצויה לא היתה שוה בנזק שהביאה להלשון. גם עצם השנוי של הכתב, אם הבדל הבדיל את הצבור היהודי מהכותים, הלא הקרב הקריב אותו בכלל להארמיים בבחינת הלשון.

ואולם, בודאי סכנה הרבה יותר גדולה קמה בזמן ההוא להלשון העברית של הצבור הזה ממקום אחר, מהנשים הנכריות שנשאו רבים מהם מעמי הארצות מסביב. כי דבר טבעי הוא שבלשון הדבור של הילד יש להאם יותר חלק מלהאב, ולא לחנם קראו כבר היונים את הלשון שאדם מדבר מילדותו לשון האם. את קולות לשון אמו שומעות אזני הילד מרגע הראשון להולדו, ואותם הן שומעות יותר תדיר מקולות של האב, ומתיקות אלה הקולות של האם, שהיא מטפלת בפרי בטנה בכל כך רוך וחבה, נקבעת עמוק בנפשו של הילד, ולשון אמו מתוקה לו ביותר. אך בזמנים כסדרם אצל עם מהעמים, כשלשונו עומדת אצלו בכל תקפה וכח החיים שלה נובע מנפש כל העם ואין אויבים לה מסביב, אין הסכנה מאם נכריה גדולה ביותר, כי כשהילד יוצא מארבע אמות של חדר האם ונכנס לתוך החיים הכלליים של האומה, חלל האויר שמסביב, שהוא מלא קולות הלשון הלאומית, פועל על הילד הפעולה הרצויה, והלשון הלאומית גוברת סוף סוף על לשון האם הנכריה. לא כן הדבר בזמן של זעזוע לאומי, כשהלשון הלאומית של העם נזדעזעה גם היא בכח המאורעות, וכח החיים שלה לוקה וצרתה אורבת לה לבלעה. בשעה כזו, אם נכריה היא האויב היותר נורא להלשון הלאומית.

וזה היה המעמד הלשוני בקרב הצבור היהודי בימים האלה. עם הנשים הנכריות נכנסה הצרה אל תוך הבית פנימה, אל תוך המשפחה, שהיא על פי רוב המשגב האחרון להלשון, והאם הנכריה התחילה מגדלת זרים להאומה, בפרט מבחינת הלשון, בנים שאינם שומעים את

הלשון הלאומית ומזלזלים בה ואינם רוצים בה. ומבחינה זו בפרט היתה הגזרה שגזרו עזרא וכנסת הגדולה בדבר גרוש הנשים הנכריות, מעשה לאומי גדול שהשעה היתה צריכה לזו.

אבל מעזרא בעצמו, לפחות במה שנשאר לנו ממנו, אין אָנו שומעים כלום בדבר הלשון. אין שום רמז קל, כי מהנשים הנכריות היתה סכנה להלשון, ואין רמז שבמעשהו הגדול היתה כונתו לפחות „גם" להלשון. אפשר שבתחילת בואו עוד לא היתה הרעה כל כך גדולה, ואפשר שלפי מ צ ו ת ה' ו ח ו ק י ו", ועל כל פנים מה שאין אנו שומעים ממנו כלום, זאת ראה והרגיש וחש חברו המדיני הגדול, נ ח מ י ה ב ן ח כ ל י ה.

זה הלאומי הגדול, במשמעה היותר טובה והיותר נעלה של מלה זו, זה ה מ ד י נ י המדבר בלשון כל כך אנושית, שבכל מלה ומלה היוצאות מפיו נדמה לך שאתה שומע אדם בן זמננו מדבר לך, בן זמננו ברגשותיו, בן זמננו במנהגיו, בן זמננו במעשיו ובדבריו, זה האיש שלהיועצים לו להמלט אל ההיכל מפני האויבים המבקשים את נפשו, ענה: האיש כמוני יברח... והיה להם ל ש ם ר ע למען יחרפוני, — הוא בנפשו המדינית חש מה היא הלשון להאומה. הוא ראה את זה הצד של הסכנה מהנשים הנכריות. ולא עבר בשתיקה על זה ה צ ד של הדבר, ויתן לזה ארשת שפתים של לאומי בן זמננו.

הכל יודעים מה שספר נתמיה בסוף ספרו בענין הלשון.

ואלה דבריו:

בימים ההם ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות, עמוניות, מואביות ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר י ה ו ד י ת וכלשון עם ועם.* ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם באלהים אם תתנו בנותיכם לבניהם ואם תשאו מבנותיהם לבניכם לכם.

אלה הדברים של נחמיה הם עדות מפורשת ומכרעת למה שהכרחתי עד כה על פי אומד הדעת, והוא, שלשונו של הצבור היהודי בזמן ההוא ל א היה א ר מ י ת, אלא עברית. כי הלא הוא קרא את הלשון שדברו היהודים אז י ה ו ד י ת, והלשון ה א ר מ י ת היתה בארץ ישראל אז לא לשון י ה ו ד י ת, אל לשון של כל העמים מסביב. ומי שמתעקש לומר כי הכונה ב„יהודית" ללשון ארמית משונה קצת בפי היהודים, הרי הוא בעצמו מודה שאנו מחויבים להניח, כי היהודים דברו אז לשון מיוחדת ל ה ם, שהיתה נ ק ר א ת י ה ו ד י ת, ומה מכריח אותם ומה מרשה לנו לעקר את המלה יהודית ממשמעתה הטבעית, הפשוטה, שהוא לשון של עם יהודה, ולדחוק עצמנו ולפרשה פרוש דחוק, שהיא לשון א ר מ י ת שדברו היהודים. הלא יש לנו עדות מפורשת שאין לפקפק

---

* כבר אמרו החדשים, כי זה פסוק מסורס וצריך לקרוא: חצי מדבר אשדודית וכלשון עם ועם ואינם מכירים לדבר יהודית. — ועדות יפה לרוחם של „המשכילים" שלנו בדור העבר הוא פרושו של הריב"ל בספרו המפורסם „תעודה בישראל" לפסוק זה, והוא, שנחמיה לא כעס שהילדים אינם מדברים י ה ו ד י ת, אלא שמדברים חצי עברית וחצי אשדודית, ר"ל לשון לא נקיה, אך לו דברו אשדודית נקיה, היה נחמיה שמח שמחה גדולה!

בה, שהיהודים בעצמם, לפחות אנשי יהודה, קראו את לשונם הקדומה, שדברו בה בימי חזקיהו וישעיהו, יהודית, שכך אמרו שרי המלך חזקיהו לשליחו של מלך אשור: דבר נא אל עבדיך א ר מ י ת , כי שומעים אנחנו ואל תדבר אלינו י ה ו ד י ת באזני ה ע ם אשר על החומה.* וכבר אָמרו גם בני סמך מחכמי אומות העולם, כי אי אפשר להניח ש נ ח מ י ה קנא קנאה גדולה כל

* מענתו של ג. דלמן (G. Dalman, Die Worte Jesu, § 6) כי שנוי הכתב העברי לארמי שנתהוה בימי עזרא הוא אות, כי כבר נשתנה הלשון, אין לה שום ממש. כי הלא בתחילה נשתנה הכתב רק בהמקרא, ושם הלשון הלא נשארה בעינה, ודוקא אצל ה ה ד י ו ט ו ת עוד היה נהוג השמוש בכתב העברי הקדום, כמו שכבר הוכיחו זאת החכמים בזמננו. ועוד, שכבר קרה כזאת גם לקצת אומות העולם, ששנו את הכתב ולא שנו את הלשון, וכמו שראינו כזאת גם בזמננו שהאלבנים עזבו את הכתב הערבי וקבלו את הכתב הרומי, והלשון לא נשתנה כל עיקר. ואף בקרב התורקים הצעירים בעצמם קמו קנאים ל א ו מ י י ם , שטוענים, כי צריכים גם התורקים לעזוב את הכתב הערבי שהם משתמשים בו להלשון התורקית ולהחליפו בכתב הרומי, והאם מפני זה יוכל דלמן לטעון, כי אלה התורקים אומרים לעזוב גם את לשונם? ובפני מתעקש אי אפשר לנעול דלת בשום מנעול, ואפילו אם היה נחמיה אומר ואינם יודעים לדבר ע ב ר י ת , היה המתעקש יכול עוד לטעון, כי גם בהמלה ע ב ר י ת היתה הכונה להלשון ה א ר מ י ת שהיו היהודים מדברים אז, ובאמת כך נהגו רוב החכמים שחקרו בשאלת לשון היהודים בזמנו של ישו הנוצרי, וזה ילמן בעצמו בתוכם עם יוסף בן מתתיה, ואמרו שבכל מקום שהוא אומר בספריו „בלשון ע ב ר י ת"— כונתו להלשון הארמית שדברו היהודים בימיו.

כך ללשון א ר מ י ת. אפילו ללשון ארמית שכבר הספיקו היהודים לקלקלה ולשנותה קצת. כך אמר זקן חכמי הלשונות השמיות בדורנו Th. Noeldeke, וזה לשונו:

No one can suppose, that Nehemia would have been particularly zealous that the children of Jews should speak an Aramaic dialect with correctness. He no doubt refers to the Hebrew as it was then spoken. (Enc. Brit. elev. ed. Art. Sem. Lang.).

ודבר מובן מאליו הוא אחרי כל זה, שנחמיה בעצמו דבר עברית, ואת מהות לשונו אנו רואים בהזכרונות שכתב הוא בעצמו אודות מעשיו בירושלים. בהם אנו רואים עוד פסיעה לעומת הלשון של הדורות הבאים, יותר מבלשונו של עזרא. וזה דבר טבעי, אף על פי ששניהם היו בני זמן אחד, כי עזרא, שהיה סופר מהיר בתורת אלהים, היה כל ימיו קורא ב מ ק ר א, ולכן היתה לשונו קצת יותר דומה ללשון המקרא, ואלו נחמיה היה יותר אדם מן ה ח י י ם, ולכן היתה לשונו בודאי ממש הלשון הנהוגה בחיים בזמן ההוא, מלבד ההבדל שיש בכלל בין לשון הדבור השגור בפי כל איש ללשון של כתיבה.

שמו של נחמיה יהיה נזכר לעולם בדברי הימים הכללים של עם ישראל ברגשי כבוד בלי גבול בעד פעולתו הגדולה לבנין האומה. וגם סופר דברי הימים של הלשון העברית יזכיר את שמו בחבה מיוחדה, בגלל קנאתו בכונה מפורשת להלשון הלאומית. ובגלל שהוא היה הראשון בעמו שנתן א ר ש ת ש פ ת י ם להרגש הטבעי של כל עם ועם ללשונו. בודאי, גם קודם אהבו היהודים את לשונם, ובזמן הזה שאנו עוסקים בו אין לנו רשות להטיל

ספק בחבת כל הצבור היהודי ובפרט ראשיו ללשונם. זה רגש טבעי יותר מדי, ורק אדם שהוא בעל מום רוחני אין לו רגש זה. אבל נחמיה, כמו שבכל רגשותיו הלאומיים והמדיניים היה דומה לבן זמננו, כך גם בענין הלשון, ועל כל פנים הוא הראשון שאָנו רואים בו הרגש הזה מפורש בכל תקפו.

ג. זמן הכנסת הגדולה

אחרי המאורעות של ימי עזרא ונחמיה מתחיל בדברי הימים של האומה היהודית זמן של חושך ואפלה, זמן שתאר אותו בצבע עז ואמתי כותב דברי הימים שלנו, צבי גרץ, באחד ממאמריו בהקובץ החדשי לדברי הימים של היהדות שלו (Monatsschrift, 1887), וזה לשונו:

„רגש מיוחד אוחז את חוקר דברי הימים של היהודים כשהוא עוזב את הספרים האחרונים של כתבי הקודש, הם ספרי עזרא ונחמיה, ורוצה לעקב אחרי חוט המסכת בספרי דברי הימים של יוסף בן מתתיהו. התהלך התהלך עד כה בעולם רב המעשים, המון שמות של אנשים סאנו מסביב לו, בעלי צורה חשובים יוצאים מגדר הרגיל העירו בכח עוז את התענינותו בהם, ולפתע פתאום, שקט גמור שולט בחלל העולם הזה, ואזניו שומעות רק מעת לעת הברות יחידות בלחש, ובזמן ארוך של מאתים שנה הוא פוגש לפעמים אנשים יחידים, שאינם לא פועלים לפני עיניו ולא מדברים באזניו והם אינם נבדלים זה מזה אלא בשמותיהם בלבד“.

בעולם המדיני נהיו אחרי זמן קצר זעזועים גדולים מאד. השלטון בכיפה שהיה בידי מלכי פרס לוקח מידם בכחו של המרעיש ממלכות, אלכסנדר מוקדון, שבשנים מעטות כבש כמעט את כל העולם העתיק, שהיה ידוע בימים ההם, וגם ארץ ישראל באה תחת ממשלת ידו.

האגדה מספרת, כי אלכסנדר מוקדון, על דרכו צפונה, נטה גם ירושלימה והכהן הגדול, שהיה בימים ההם, יצא לקראתו לקבל פניו ברוב פאר וכבוד, ואלכסנדר האיר פנים לכהן הגדול ויט אליו חסד ויתן לו בקשתו לטובת הצבור היהודי ונגד השומרונים. אם אמת בפי שמועה זו או אין, על כל פנים אין ספק בדבר, כי ימי אלכסנדר מוקדון היו ימי מנוחה פחות או יותר להצבור היהודי, כמו שהם היו ימי מנוחה לרוב העמים בכל המדינות שכבש. וגם אחרי מותו, כשנחלקה מלכותו, וארץ ישראל נפלה בחבלם של מלכי מצרים, לא נשתנה המעמד החמרי של הצבור היהודי, ואולי עוד הוטב יותר. מלכי מצרים מבית תלמי היו בכלל מלכי חסד, אוהבי שלום ואוהבי חכמה ודעת, ולחיל צבאם שכרו שכירים מעמי הנכר, ובתוכם גם מהיהודים. ומקצת היהודים האלה עזבו אחרי כן עבודת הצבא ועשו להם הון. ואליהם נוספו יהודים, שבאו מעט מעט מצרימה לעשות מסחר וקנין ורבים מהם עשו עושר והיו גם מקורבים לחצר המלכות, ועשו מה שיכלו לטובת הצבור היהודי שביהודה. ויש לחשוב, כי הצבור היהודי הזה חזק מעט מעט במעמד החמרי כל כך עד שאחד מהם, יוסף בן טוביה, היה יכול לחכור את המכס של יהודה מתלמי המלך, וע"י זה קנה גם כח של שלטון בארץ, כנהוג בימים ההם, והצבור היהודי נשתחרר גם מנגישות של החוכרים מהגוים מסביב. ואם זהו כל מה שאנו יכולים להגיד על המעמד החמרי של הצבור היהודי של אז, עוד פחות מזה יש להגיד בוודאות על המעמד הרוחני. קצת החוקרים החדשים בחכמי אומות העולם, שהם רואים בזמן הזה ימי התהוותה של כל ה י ה ד ו ת של כל הדורות הבאים, מיחסים לזמן זה פעולה

רוחנית גדולה מאד. שטאדה, וילהויזן, וחבריהם אומרים, כי בזמן הזה נתחבר חלק מהתורה, רוב התהלים, משלי, איוב ועוד ועוד. אלמלא היה זה אמת, כי אז היה זה הזמן היותר מפואר של ישראל בבחינת היצירה הרוחנית. אך כל דברי החוקרים האלה אינם אלא השערות בלי יסוד נכון, ואין כותב דברי הימים יכול לסמך עליהן. אבל אין חלום בלי גרגיר של אמת, והגרגיר של אמת בזה החלום של אלה החכמים הוא, כי זה היה זמן של הכנה למה שנתהוה בחיים הרוחניים של היהודים בדורות שלאחריו, והכל היה תולדה טבעית ממה שיסד עזרא וחבריו. הצבור היהודי, שאף על פי שנכרים משלו בארץ, בתחילה הפרסים ואחר כך מלכי בית תלמי, היתה לו חרות של הנהגה פנימית לא בלבד בענינים הדתיים, אלא גם בסדרי הצבור, כמו שהיה לפנים מנהג הכובשים בארצות שכבשו להסתפק בגביית מסים ובשלטון כללי עליון ולהניח להצבורים הכבושים את חייהם כמו שהם. הצבור הזה לא יכול להתקיים בלי הלכות קבועות בכל עניני החיים, גם בענינים שבין אדם למקום ואף בענינים שבין אדם לחברו. אלה ההלכות היו צריכות להקבע על ידי חבר אנשים מקוים גם מצד הרשות העומדת מצד המלכות וגם מקובל על הצבור היהודי. זה החבר היה, בלי שום ספק, אותה כנסת הגדולה שקרא עזרא גם בתחילה בדבר התקנה להבדיל זרע קודש מעמי הארצות, ושסמך עליה כל הקהל אז ושקיים אותה גם נחמיה בשם המלכות, וכמו כל אותם הדיינים שמנה עזרא בכח המלכות שניתן בידו. זו הכנסת הגדולה היתה בודאי, ברוב בנינה ורוב מנינה, מעולי בבל, ורגלים לדבר שרובה, אם לא כולה, היתה מבני כהנים גדולים, כמו עזרא

בעצמו. ועוד היה חי אצלם זכרון מנהגי בית המקדש מלפני החורבן ועניני טומאה וטהרה, וכמו כן חוקים ומשפטים בדברים שבין אדם לחברו שהיו נהוגים בישראל בעוד הממלכה על מכונה. על פי כל הזכרונות האלה קבעה זו הכנסת הלכות שתקן עזרא בהסכמת חבריו ושנתקנו גם אחריו ברוחו לפי צרכי השעה בתנאים החדשים של חיי הצבור היהודי.

מה לשון דברו אלה אנשי כנסת הגדולה, ובאיזו לשון נסחו את ההלכות שקבעו?

כל מי שאינו רוצה להתעקש, מפני נטיה מיוחדה, ולהניח הנחה שכדי לקיימה יהיה אנוס להכנס בתירוצים רחוקים על קשיות הרבה, מחויב להשיב על שאלה זו התשובה ההגיונית האחת:

אלה האנשים התמידו לדבר אותה הלשון שדברו עזרא ונחמיה, ושאנו יודעים על פי מה שנשאר מהם בעצמם, ושכבר הכרחתי בדרך שאין לפקפק בו, שזו היתה לשונם באמת, ר"ל גם לשון הדבור שלהם. ושזו היתה גם לשונו של רוב הצבור היהודי בזמן ההוא, ממילא מובן בקצת הבדל שיש לעולם בין לשון הדבור ולשון הספר.

מאמר אחד שנאמר בפירוש שהם אמרוהו הוא המאמר הידוע, שנמסר בשמם במסכת אבות, והוא:

הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה.

ואלמלא היינו יודעים בוראות גמורה שאנשי כנסת הגדולה אָמרו את המאמר הזה באותה הלשון שהוא כתוב עתה, כי אָז היתה לנו בו עדות, כי לפחות מאמריהם

היו בעברית. אך בהיות שבזה יש מקום לטוען לטעון ולאמר, שאין זו עצם לשונם של אנשי כנסת הגדולה, אלא לשונו של מי שסדר את מסכת אבות. לכן אניח זה לפרק הבא.

ובזו הלשון שדברו אותה אנשי כנסת הגדולה וששמע וגם דבר הצבור היהודי בזמן ההוא, הם נסחו את ההלכות שקבעו על פי המסורה החיה בזכרונם ממנהגי ישראל מלפני החורבן וגם תקנות שתקנו לפי צרכי השעה.

אבל, קצת דברים היו בודאי כותבים בלשון ארמית, והם כל נוסחאות של מעשי בית דין ושטרי אמנה בין אדם לחברו במשא ומתן וכיוצא בזה, שבלשון זו היו אלה הנוסחאות נהוגות אצלם כבר בשבתם בבבל, כמו שכבר בארתי זה למעלה.

ומדוע לא שנו אנשי כנסת הגדולה את לשון הנוסחאות האלה ולא נסחו גם אותן בעברית? על שאלה זו לא קשה לענות.

בתחילה, בכל זמן שלטון הפרסים ביהודה, אולי מפני הצורך, כדי שיהיו למעשי בית דין והשטרות כח המלכות, ואחר כך, כשבאה יהודה ברשות מלכי בית תלמי, שהם בודאי לא היו קנאים ביותר ללשון היונית ובודאי הניחו להצבור היהודי, כמו לשאר הצבורים, לנסח המסכמים הצבוריים שלהם צבור צבור בלשונו, אז כבר הגיעה השעה אצל הצבור היהודי שהדבר המקובל היה קדוש, ואיש לא העיז לנגוע בו.

כי אנשי כנסת הגדולה, לפי הרוח שנאצל עליהם מבתחילה, לא היו קנאים להלשון,

בזה אין ספק. בענין הלשון אחזו מעשי אבותיהם בידיהם בלי כ ו נ ה מ י ו ח ד ת, בזה אין לפקפק. זו הלשון שהיתה נחלת אבות ועוד היתה להם ל ש ו ן ה א ם, היתה רצויה להם וחביבה עליהם, כמנהג העולם, אבל הם לא היו ק נ א י ם ל ה. אפשר ללמד עליהם זכות, שהם, לפי כל רוחם, לא הרגישו שאיזו סכנה מרחפת על זו הלשון, אך שהם לא היו קנאים לה ושלא עשו שום דבר לשמור עליה, שום תקנה שתהיה לה סייג, כמו שעשו סייג לתורה בכונה רצויה, בזה אין שום ספק. זה העדר הקנאה ללשון האבות, זה העורון הלאומי בענין הלשון, היה צרה גדולה בשעתה, והיא שגרמה שיקרה מה שקרה אחר כך. אבל, לנו, בבקשנו לדעת מ ע מ ד הלשון העברית בזמן ההוא, אם עודנה היתה חיה בפי הצבור היהודי או כבר שבתה מפיו, זו האדישות של אנשי כנסת הגדולה ללשון האבות, זה העדר כל מעשה להגן עליה, הוא העושה לודאות גמורה מה שהכרחתי קודם בהקשים הגיוניים, שהלשון העברית היתה באמת לשונם של אנשי כנסת הגדולה, גם לשון הדבור שלה. כי אלמלא ראינו בהם איזו קנאה מיוחדת להלשון היינו יכולים לחשד שמה שנסחו בעברית היה מפני קנאה ללשון העברית, אף על פי שלא הצבור ולא הם דברו עברית. עכשיו, שאין אָנו מוצאים אצלם שום סימן ל ק נ א ה להלשון, יכולים אנו להחליט בודאות, כי מה שנסחו בעברית היה מפני שזו היתה לא בלבד לשונם הם, אלא גם הלשון של הצבור.

כל הפעולה הרוחנית הזאת של אנשי כנסת הגדולה היתה בעיקרה „הלכה למעשה", לצורך החיים המעשיים של הצבור יום יום. ואולם, גם מפעולה ס פ ר ו ת י ת טהורה לא היה הזמן הזה אלמן כולו, ואם, כמו שכבר

אמרתי, הרבה ממה שיחסו חכמי אומות העולם לזמן זה אינו אלא השערות בלי יסוד נכון. אך ארבעה ספרים חשובים בלשון עברית הם בודאי פרי הזמן הזה, ובהם אנו רואים בפעם הראשונה את הלשון העברית הספרותית של הזמן ההוא, ותחלת הלשון העברית החדשה בכללה.

אלה ארבעה הספרים הם:

דברי הימים, שסופו הוא ספרי עזרא ונחמיה,

קהלת,

אסתר,

בן סירא.

אודות ספר דברי הימים אמרו בתלמוד:

עזרא כתב ספרו וספר נחמיה ודברי הימים.

והנה בעצם ספר דברי הימים אינו מן הנמנעות שעזרא כתבו, כי הוא באמת ברוחו של עזרא. אבל שלא עזרא כתב ספרו וספר נחמיה, בזה אי אפשר לפקפק. רק חלק מספר עזרא (ז׳ כ״ז; ט׳, ו׳) כתוב בלשון מדבר בעדו, ואין ספק כי אלה הדברים כתבם עזרא בעצמו, וכמו כן התפלה עד סוף פרשה ט׳ היא מעזרא בעצמו, ושאר הספר מדבר על עזרא בלשון נסתר, בודאי מפני שאחר כתבו, אולי אחד מתלמידיו. וכך גם בספר נחמיה, שבהחלקים שלא כתבם נחמיה בעצמו, שבהם הוא מדבר בלשון מדבר בעדו, מדובר גם על עזרא בלשון נסתר, מוכח שגם אלה החלקים כתבם לא עזרא, אלא מי שכתב את החלקים של עזרא שמדובר שם עליו בלשון נסתר. ובאמת, הלשון אחת והסגנון אחד. ובהיות שבאמת כל הלשון של דברי הימים, והחלקים של עזרא ונחמיה שלא יצאו

מפיהם בעצמם, הם ברוחם ובסגנונם דומים ממש. בודאי יד אחת כתבם, והיד הזאת ב ו ד א י אינה ידו של עזרא, כי אם אולי אחד מתלמידיו, על כל פנים קצת אחריו, והוא הכנים בתוך דבריו מה שמצא בארמית אולי בידי אחד שכתב זכרונות מהימים ההם.

כי לא המלך שלמה בן דוד כתב את ספר קהלת אין צורך יותר להוכיח, כי אפילו היותר אדוק אם יש לו קצת רגש מדעי של דברי הימים, מוכרח להודות בזה. לא התוכן ומכל שכן שלא הלשון אינם מרשים לפקפק בזה הפקפוק היותר קל, אבל עלינו להכיר טובה למחבר הספר הזה, יהי מי שהיה, שבכונה רצויה קרא אותו על שם שלמה, כי רק זכותו של שלמה יכלה להציל ספר כזה מידי ג נ י ז ה ובודאי גם מכליה גמורה, כמו שהעיד עליו רב בפירוש, שרצו לגנוז ספר קהלת. ובענין זה באמת נתקיימו הדברים „גדולה עברה לשמה". זהו הזיוף לשם שמים שעשה מחבר קהלת, הציל לנו אחד מהספרים היותר יקרים של ספרותנו, ובאמת הספר ה ר א ש ו ן אצלנו שנעשה לשמו של ס פ ר. בפעם הראשונה אנו פוגשים אדם מישראל י ו ש ב ו מ ח ש ב מ ח ש ב ו ת סתם על העולם והנעשה תחת השמש, וכותב את מחשבותיו אלה על ס פ ר לשם חבור ספר. ומה תמוהות ומה יפות הן אלה המחשבות שלו. כמה הן משונות ממחשבות רוב העולם סביבו. אלה מחשבות פקח יהודי, שרואה הכל בעין פקוחה וחדה. אמנם יש בו בזה הספר הרבה דברים סותרים זה את זה, כמו שכבר העיר על זה רב, והיו קצת חכמים שאמרו כי זו היא תכונתו של קהלת, שהוא בעיקרו פקפקן, ששום דבר לא ברי לו, ומה שהוא מחליט רגע אחד, הוא חוזר בו ממנו מיד. אבל האמת היא מה שהעירו כבר

קצת חכמי המפרשים, כי הדברים הסותרים להנחות העיקריות של הספר הן הגהות שנעשו אולי בעלית חנניה בן חזקיהו בן גוריון, שדרש אותו והוסיף בו דברים בכונה רצויה כדי להצילו מגניזה.

לנושא הספר הזה, שהיה כל כך משונה מנושאי כל הספרים שנעשו לפניו בישראל בלשון עברית, היה צורך בסגנון חדש, וגם במדה מן המדות בלשון חדשה, במלים חדשות. דבר כזה אינו נעשה בשום לשון על נקלה, ובכל לשון הפסיעות הראשונות במקצוע ספרותי חדש הן קצת שמאליות, קצת לא חלקות, כמו שנראה את הדבר הזה בדורות הבאים בזמן תחילת יצירת הספרות המחקרית שלנו. ולכן לא תמוה, אם אנו רואים גם את קהלת בקצת מקומות כאלו נפתל נפתולים קשים בעד מלה נכונה, בעד מבטא נכון, ואם בקצת מקומות לא עלה בידו להכריח את הלשון להשמע לו לכל דקות מחשבותיו, הנה בכלל לנסיון ראשון בשדה כל כך לא נעבד, יצא מהנפתולים הקשים וידו על העליונה.

ופה אנו רואים את הלשון העברית כמעט בצורתה שנפגשנה בהדורות הקרובים. לתוך אוצר המלים של הלשון נכנסו קצת מלים שבודאי הן ארמיות בעיקרן, וגם הסגנון וקצת צורות דקדוקיות חתומים קצת בחותם הלשון הארמית. אך אין שום יסוד לחשב כי אין זה עצם לשון המחבר, כי אם תרגום מלשון אחרת. וכמו כן אין כל יסוד להניח שהמחבר לא דבר זו הלשון שבו כתוב הספר. הרושם שעשה כל הספר הוא, שאתה שומע אדם שכתב בלשון שהוא מדבר.

בקהלת אנו רואים השמוש בהאות „ש" תחת המלה אשר בכל מקום, וגם השמוש בצרוף שתי האותיות כש.... ואלה

המלים: ברם, דברת, יתרון, כבר, כנס, כשרון, מדינה, מדע, ענין, פרדס, פתגם, רעות, רעיון, שדה, שדות, שרים, שרות, שתי, תקן... רוב המלים האלה בודאי ארמיות, אך אין לברר כמה מן אלה המלים הן שאולות מהלשון הארמית על ידי המחבר בעצמו, וכמה מהן כבר נכנסו לתוך הלשון העברית של הזמן ההוא, והשאר אין לברר אם הן מלים לקוחות מהלשון הרגילה של היהודים בזמן ההוא, או הן יצירות המחבר בעצמו משרשים שהיו רגילים בלשון.

על כל פנים, מחבר ספר קהלת הוא לא בלבד אחד מגדולי חכמי ישראל וגם מחכמי העולם כולו, לא בלבד אחד מאותם יחידי סגולה בכל אומה ולשון שזוכים ליצור מקצוע חדש בספרות האומה, כי אם גם מבחינת הלשון העברית, הוא אחד שכבש לה דרך חדש, שהעשיר אותה בצורות וגם במלים.

יותר קלה היתה המלאכה על בן סירא. בהנושא כבר קדמו ספר משלי, ובסגנון ובמלים — ספר קהלת. הלשון בכללה דומה ללשון קהלת, רק עוד פסיעה יותר לעומת הלשון של הדורות הבאים. גם בצורות דקדוקיות וגם במלים יש בו חדש. הצורות היו כבר בודאי מנהג הלשון בעת ההיא, ובנוגע להמלים אין לברר אם הן לקוחות מהלשון הרגילה, או קצתן הן יצירות של המחבר בעצמו. גם זה הספר חשוב לא בלבד מבחינת תכנו, בשביל הרעיונות והענינים שלו, אלא גם מבחינת הלשון, מה שהוסיף והעשיר אותה.

ועוד מבחינה אחרת הוא חשוב, מבחינת עדות ללשון הדבור של הצבור היהודי בימיו. לא עדות מדברת

בפירוש, אלא ערות שותקת. אך שתיקה זו דומה כהודאה מפורשת.

בן סירא היה גם מ ו כ י ח . בפרשות אחדות מספרו הוא מוכיח את בני עמו, לא בזעם של אש כמו הנביאים הקודמים, אלא בקצת לעג מר, בשביל כמה וכמה קלקולים מוסריים בחיי הצבור היהודי, ובשום מקום לא נמלט מפיו שום רמז של תוכחה כי אינם מדברים לשון אבותיהם. הוא בעצמו בודאי דבר עברית. בכל פרשה ופרשה של הספר אתה מרגיש שאתה שומע דברי איש כותב בלשון שהוא מדבר, ואלמלא כבר עזב הצבור היהודי או רובו, או חלק גדול ממנו את לשון אבותיו, אי אפשר שלא היה הוא מערער על הדבר ומגנה אותם ומיסר אותם בשוט לשונו.

אחת הפרשיות היותר יפות בספרו של בן סירא היא הפרשה האחרונה, שהיא מ ז מ ו ר בשבח גדולי אומת ישראל מראשיתה ועד ימיו של בן סירא. בין אלה גדולי האומה הוא מזכיר גם את נחמיה, אך אינו מזכיר את עזרא, ובזה מסתייעים אותם החכמים הכופרים במציאותו של עזרא, ואומרים כי בימיו של בן סירא עוד לא היה השם הזה ידוע ומפורסם בקרב הצבור העברי, מפני שעוד לא נתחבר ספר דברי הימים, שמחברו ב ד א את ע ז ר א . אבל, אף על פי שבאמת תמוה הוא, שבן סירא השמיט את עזרא מבין גדולי האומה שהוא ספר בשבחם, אף על פי כן אי אפשר לכפור בעצם מציאותו של עזרא, כמו שכבר העירותי על זה למעלה. מה שאפשר לומר כדי לתרץ קושיה זו, הוא או שבזמנו של בן סירא עוד לא נדלה ח ש י ב ו תו של עזרא בעיני העם בכלל, וזה קצת

רחוק, או שבעיניו של בן סירא לא גדלה חשיבותו, שהוא לא היה מרוצה אולי בדרך פעולתו, שהיתה תורתית בלבד ולא מדינית, והרבה בשבחו של נחמיה שהיתה בעיקרית מדינית לאומית, מה שהיה יותר לפי רוחו של בן סירא, שהוא היה בודאי חכם עולמי יותר מחכם תורתי.

ופרשה יפה זו מסיים בן סירא במזמור להכהן הגדול שמעון, שבו הוא מפאר מעשיו הגדולים לטובת האומה ומתאר את הדר תפארתו בצאתו מבית המקדש ביום הכפורים במליצת שמגיעה עד מרום השירה היותר נשגבה.

וחכמים בני סמך בדבר אומרים, כי זה הכהן הגדול שמעון הוא אותו שמעון הצדיק המפואר כל כך במסורות הדורות הבאים, ושאמרו עליו אחר כך שהוא היה משיירי אנשי כנסת הגדולה.

מזה שמעון הצדיק נשמר במקורות של דורות הבאים מאמר מוסרי אחד יפה בלשון עברית של הדורות הבאים ושיחה קצרה בלשון זו וספור מעשה אחד בלשון זו במליצה יפה מאד.

וכמו שכבר אמרתי בענין המאמר, שנמסר לנו בשם אנשי כנסת הגדולה, אלמלי היינו יודעים בודאות, כי כל הדברים האלה מסורים ממש בלשון שאמרם שמעון הצדיק, כי אז היתה לנו בהם עדות מפורשת כי שמעון הצדיק לא בלבד נסח מאמרים בעברית, אלא גם סח בעברית וספר מעשים בעברית. בשאלה זו של לשון המאמרים שבמקורות הדורות הבאים אשא ואתן בפרק שלקמן ולעת עתה עלי להניח שאלה זו לא מוכרעת.

הספר השלישי של הזמן הזה, הוא ספר אסתר, מספר מאורע שאירע להצבור היהודי בימי המלך אחשורוש, ומכל דבריו נראה ברור, כי המחבר היה בקי מאד בכל מנהגי חצר המלכות של מלכי פרס ממש כמו שהיו, ולכן אין ספק שהוא חי או בעצם זמן מלכות פרס או לכל היותר בזמן קרוב אחר כך. לשונו של זה הספר דומה בכל ללשון שאר הספרים של הזמן הזה, ולפי טבע הדבר, יש בו קצת יותר מלים פרסיות. ומפסוק אחד בספר זה אָנו יכולים לדון כי בזמן המחבר היו ליהודים כתב ולשון להם לבדם, לא דומה לכתבם ולשונם של שאר העמים, כי הוא מספר, שכתב הדת של מרדכי נכתב לכל מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו וליהודים ככתבם וכלשונם (ח׳, ט׳). אנו רואים איפוא, כי למחבר „אסתר“ היה זה דבר ידוע ומפורסם כי בשעת המאורע היו ליהודים כתבם ולשונם הם, ובהיות שהוא היה בעצמו קרוב לזמן של המאורע שהוא מספר, הנה אלו לא היו אָז ליהודים כתבם ולשונם לא יכול לכתוב הדברים האלה בלי שום הערה שכך היה בזמן ההוא מה שאין כן עכשיו. ואין לאמר, כי כונתו היתה ללשון הארמית, שהלא הוא ידע כי זו אינו לכתבם ולשונם של היהודים בלבד, אלא של עמים רבים אחרים בכל מדינות המלך אחשורוש.

ד. תרגום התורה ליונית

עתה תחלפנה שנית הרבה עשרות בשנים עד שנפגש שוב קול הלשון העברית לפחות בכתב. במשך הזמן של כל אלה השנים הרבות אין לנו שום עדות, מתוך הזמן הזה, לא מפורשת ולא אפילו סתמית למעמד הלשון בין בדבור פה או בכתב. רק ממה שנראה בדורות הבאים נוכל לדון וללמוד למפרע למעמד הדבר בזמן הזה שאנו דנים בו כעת. אבל קודם שאבוא לאלה הדורות עלי לדבר על מאורע ספרותי חשוב, שאירע במשך הזמן הזה, שאף על פי שהוא אינו נוגע בעצם הלשון העברית, בכל זאת הוא חשוב לדברי הימים של הלשון מכמה נקודות.

זה המאורע הוא מעשה תרגום התורה ליונית.

בעקבות חילותיו של אלכסנדר מוקדון התחילו היונים להתפשט במספר פחות או יותר רב בכל הארצות שהוא כבש, ואתם פשטה בכל מקום הלשון היונית ותחל להצר את צעדי הלשון הארמית ותמגר אותה מכסא מלכותה בתור לשון המסחרית של העולם, ותירש את מקומה.

גם בארץ ישראל התישבו יונים ומספרם הלך ורב, בפרט בערי החוף, בימי מלכות בית תלמי, ואף על פי כן לא לשון הספרים שנתחברו בזמן הזה ומעט אחר כך ולא מעמד הלשון כמו שנמצאה בדור הבא, אינם נותנים לנו

בית אחיזה לאמר, כי הלשון היונית פעלה פעולה מסוימת על הלשון העברית. ובמדה מן המדות אפשר להחליט, כי זו המהפכה הלשונית בעולם וגם בארץ ישראל הביאה ברכה להלשון העברית, לעת עתה לפחות. אלמלא נשארה הלשון הארמית בכחה ועוזה בכל העולם וגם בארץ ישראל, כי אז היתה בודאי התארמותה של הלשון העברית מתקדמת, הלך והתקדם הרבה יותר מהרה ובמדה עוד יותר רבה, מפני קרבת זו הלשון להלשון העברית ומפני הסבות הכלליות שהביאו התארמות זו, שכבר נזכרו פעמים רבות. אבל, התפשטותה של הלשון היונית הרפה את כחה של הלשון הארמית גם בארץ ישראל. המקורבים למלכות, כמו בני טוביה, בודאי יותר סגלו להם דעת הלשון היונית, וזו הלשון, הרחוקה כל כך מהלשון העברית, לא היתה עלולה להתגנב אל תוכם כל כך על נקלה כמו הלשון הארמית.

אבל אלכסנדריה של מצרים נעשה בזמן הזה מרכז להעולם היוני, להתרבות היונית, ולהלשון היונית, פה נוצרה חכמת הלשון היונית, פה התחזקה היהירות היונית בכל החוצפה המציינת אותה מעולם, והצבורים שגרו בעיר זו נתיונו במהרה בכל דרכי החיים ובפרט בהלשון. הכל דברו יונית, וכל מי שהיה מח בקדקדו, יהי בן איזה צבור שיהיה, התאמץ לסגל לו את הלשון היונית בדבור פה ובכתב.

ובין הצבורים מעמי הנכר היה פה בזמן הזה גם צבור יהודי. לא בבת אחת בא הצבור הזה הנה מארץ ישראל. מעט מעט, במשך הרבה מאות שנים נתקבץ ויהי לצבור מסוים. יש לנו עדות מפורשת שאחרי חורבן ירושלים

באו אנשים ונשים וטף מיהודה עם ירמיהו למצרים. אך מספרם בודאי לא היה רב מאד, ובבואם שמה מצאו יהודים שבאו שמה קודם, כמו שאנו רואים רמזים לזה בדברי הנביאים מלפני החורבן. פסוק אחד בפרשת שופטים (דברים י"ז, א') מרמז לנו כי מלכי ישראל היו משיבים את העם מצרימה למען הרבות להם סוס, ודברי הימים מקיימים את הדבר, כי מלכי מצרים היו שוכרים להם שכירים להצבא ממלכי ארם במספר רב, מפני שבני מצרים בעצמם לא היו נוטים לעבודת הצבא. אלה השכירים מארצות ארם היו רבים מאד, והשכירים מישראל ומיהודה היו לעומתם מתי מעט, וכשבאו בין השכירים הארמיים היה זה דבר טבעי והכרחי שהם התרגלו מעט מעט לדבר לשון ארמית, לשון רוב הגדול של הצבא. מעט מעט נוספו עליהם עוד ועוד יהודים, ודבר מובן הוא, שאלה הבאים החדשים לא יכלו לעמוד בעבריותם בתוך אחיהם שנהיו כבר ארמיים בלשונם, וכך נתהוו מעט מעט במצרים הדרומית צבורים של יהודים ארמיים. מאלה הצבורים של יהודים ארמיים נתגלו בזמן האחרון כתבי גומא מעיר סונה, שמאירים אור ברור על המעשה הזה של דברי הימים של ראשית הצבורים היהודים במצרים.

ברבות הימים יצאו רבים מהשכירים האלה מעבודת הצבא, ומסורה, שבעיקרה היא מיוסדה על מעשה שהיה, אומרת בפירוש, כי המלך תלמי שחרר מאה אלף יהודים שהיו שבויים בארצו.

מאלה השכירים המשוחררים נתהוו מעט מעט הצבורים בני החורין של היהודים במצרים, ואנו

רואים כי ראשיתם היו כולם אנשים שכבר נהיו א ר מ י י ם בלשונם, ודבר טבעי הוא שכאשר נוספו עליהם אחר כך מעט מעט יהודים חפשים מארץ ישראל שבאו למצרים לשם מסחר וקנין, נטמעו בתוך א ח י ה ם ה א ר מ י י ם ודברו גם הם ארמית.

אבל בפני כחה ועוזה של הלשון היונית בזמן שאנו עומדים בו, לא יכול הצבור היהודי הארמי לעמוד, לו גם רצה, וגם בודאי לא רצה, כי לא מצא שום סבה לאמץ כחו לזה, כי הלא חש וידע, כי גם הלשון הארמית אינה לשון אבותיו. ולכן התיון הצבור היהודי במהרה באלכסנדריה, ולא נשאר אצלם מהלשון הארמית אלא קצת מלים בענינים מיוחדים של היהודים, כמו שמות החגים, כהנים, וכיוצא בזה. והילדים שנולדו להם עתה לא ידעו יותר לא עברית ואף לא ארמית, זולת אותם המלים של עניני היהודים שהיו מצוים בלשון הצבור היהודי, וכשגדלו הילדים והיה צריך ללמדם לפחות מעט מתורת משה, היה צורך ללמד להם תורה יונית.

אלה המלמדים ה ל ו ע ז י ם את התורה ליונית היו אנשים מתוך זה הצבור בעצמו, וגם הם דברו את הלשון היונית שהיתה שגורה אז בפי הצבור היהודי, לא הלשון היונית הספרותית, אלא הלשון היונית ה ה מ ו נ י ת, הלשון שדבר המון העם היוני שבאלכסנדריה ושנוספו בה בפי היהודים תערובות מלים מלשון הארמית לרוב הדברים היהודיים ביחוד, כמו חגי היהודים ושאר עניני היהודים.

וכך נתהוה אצל זה הצבור היהודי תרגום יוני בתחילה של התורה, ואחר כך של קצת ספרי הנביאים,

ממש כמו התרגום האשכנזי אצל היהודים בארצות אשכנז והתרגום ל ד י נ ו שהיה נמסר אחר כך מאיש לאיש על פה אצל היהודים הספרדיים.

וכשקם המלך החכם תלמי, אותו תלמי, שיסד בית ספרים באלכסנדריה, ושמע אדות ספר תורת משה ורצה שיהיה לו בבית הספרים גם תרגום הספר הזה, קבץ את היותר חכמים ב ה מ ל מ ד י ם האלה ודרש שיכתבו לו את התרגום השגור בפיהם, ונתן להם שכרם כיד המלך. ובכל אשר התיונו היהודים האלכסנדרונים יותר כן הלכו והתנכרו להלשון העברית עד שאפילו הטובים שבהם, כמו הפילוסוף ידידיה האלכסנדרוני, לא ידע מהלשון העברית כלום, ולא למד את התורה אלא בהתרגום היוני.

אלה תולדות ה ת ר ג ו ם ה י ו נ י של המקרא, שנשמר לנו על ידי הכנסת הנוצרית, והידוע בשם: תרגום השבעים.

בתרגום זה נשאר לנו פירוש המקרא לפי מה שהיה מקובל אצל הצבור היהודי הזה איש מפי איש מעת צאתם מארץ־ישראל. אך דבר טבעי הוא, כי ברבות הימים נשכח אצלם הרבה דברים ותרגמו אחר כך אולי בטעות על־פי סברה ועל־פי קבלה משובשת. ומלבד זה, זה התרגום בודאי לא נשאר כהויתו, כצאתו מידי המתרגמים היהודים, אלא ברבות הימים נשתבש ונפלו בו שבושים פחות או יותר גדולים. את זאת אנו רואים משנויי ה נ ו ס ח א ו ת של כתבי היד של התרגום הזה. ואף על פי כן, בודאי הוא מקור חשוב מאד לדעת מה היה הפירוש המקובל אצל הצבור היהודי בזמן ההוא מהמלים של המקרא. זו העדות היותר קרומה שנשמרה לנו, והוא גם חשוב בענין

הנסחה המסורה שלנו, שבכללו התרגום הזה מקים את אמתתה, בהיותו עדות בפני עצמה. בהרבה מקומות התרגום הזה אינו מסכים להנסחה המסורה שלנו, אך כבר הוכיחו החכמים, כי בקצתם זו טעות סופר, ובקצתם זו טעות המתרגמים שבעצמם כבר לא הבינו את דברי הכתוב. אבל, אין ספק בדבר, שבקצת מקומות התרגום מעיד שהנסחה שהיתה בידי המתרגמים היתה משונה מהנסחה שלנו, ושהנסחה ההיא שהיתה בידיהם היא האמתית.

אודות התרגום היוני נשארו לנו שתי עדיות, העדות האחת בתלמוד, והשנית באגרת בלשון יונית המיוחסת להחקרן אריסתיאס לידידו פילוקראטים.

העדות התלמודית מספרת:

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להן על מה כנסן ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולם לדעה אחת (מגילה ט.'), והמספר הלך ומנה קצת השנויים שעשו כולם בהסכמה אחת. בתחילה התנגדו חכמי ישראל בירושלים במעשה התרגום, ואמרו כי יום שבו נתרגמה התורה יונית היה יום צרה לישראל, אך אחר כך הכשירו את התרגום היוני.

והאגרת המיוחסת לאריסתיאס מספרת, כי דימיטריום מן פלרום, שהיה שומר הספרים של המלך תלמי השני פילדלפי (כשלש מאות שנה לפני החורבן) יעץ לזה המלך להשיג לבית הספרים שלו תרגום יוני מספר תורת ישראל, וישמע המלך לעצתו, וישחרר מאה אלף יהודים

שבויים שהיו במצרים ויתן בידו של דימיטריוס מתנה יקרה גפן זהב גדולה כך וכך משקלה למקדש אלהי ישראל וישלחנו לכהן הגדול בירושלים אלעזר בבקשה שישלח לו שנים ושבעים זקן שיתרגמו לו את תורת ישראל יונית, ויקבלהו הכהן הגדול אלעזר בכבוד וישלח אתו את שנים ושבעים הזקנים ויבואו אלכסנדריה ויקבלם המלך תלמי בכבוד ויביאם להאי פרוס ויושיבם שם בשנים ושבעים בית, ויתרגמו שם את התורה.

והנה, העדות שבמקורות היהודים מספרת בקצרה את מעשה התרגום בדרך טבעי מאד, ויש לחשב באמת שתלמי המלך ברצונו להיות בטוח שהתרגום הוא אמתי, הושיב את המתרגמים שלקח לו כל אחד לבדו, והם בודאי תרגמו כולם כמעט מלה במלה, יען זה התרגום היה מקובל אצלם מאיש לאיש.

והאגרת של אריסתיאס, בכל פרטי הפרטים שלה, כל החכמים מודים עתה שהיא כולה מזויפת. כי זה הכותב שקרא עצמו אריסתיאס ואמר שהוא אחד מחצרני תלמי, אילו באמת היה כך, היה יודע כי דימיטריוס נבאש בעיני תלמי בראשית מלכותו מפני שנחשד כי ידו היתה בקושרים על תלמי. גם כל מה שהוא מספר על ירושלים מעיד שכותב האגרת מעולם לא היה בעיר זו ולא ראה אותה בעיניה. ולכן דעת רב החכמים היא, כי מחבר המכתב הוא איש יהודי מהצבור היהודי באלכסנדריה זמן אחרי הזמן שהוא מספר ושהוא לשם שמים, למען הגדיל כבוד ישראל, עשה הזיוף הזה ליחס אגרת זו לפקיד חצר המלכות בעצמו, ולא רחוק הוא כי מחבר האגרת הוא אותו הפילוסוף היהודי היוני ארסטובלים, שכתב ביונית

„פירוש על התורה הקדושה" בדרך פילוסופי ורמזי. גם הפילוסוף היהודי ידידיה האלכסנדרוני, הוא פילון, העיד, כי על אי פרוס חוגגים בכל שנה חג לכבוד היום שבו נשלמה מלאכת התרגום היוני.

ה. ימי החשמונאים

בימים ההם התחילו שמי יהודה להתקדר שוב. עבים כבדים, ושואה שחורה, זעומה, הרת רעמים איומים וברקים מבהילים, פשטה על כל הארץ. בתוך הברקים האלה היתה עין בוחנת יכולה לראות אור חדש מתבקע על האומה, אבל אין אנו יודעים אם ב ע ת צ ר ה זו היתה בתוך הצבור היהודי עין אחת כזאת.

בסבת התנגחות מלך הצפון במלך הנגב נקרע הצבור היהודי לשתים, ויהי קצתו נוטה אחרי מלכי סוריה וקצתו אחרי מלכי מצרים, וכאשר גברה ידו של אנטיוכוס ויקרע את יהודה מעל בית תלמי, האיר פנים להנוטים אחריו, אף נתן הנחות להצבור היהודי שבארץ ישראל וגם שבכל ארצות ממשלתו, ומיהודים יושבי בבל לקח ויביאם למבצרי קצת ערי החוף בממלכתו לשמור על העמים ילידי הארצות לבלתי יפשעו בו. בעקב המעשים האלה התחילו קצת משפחות יהודיות, בפרט בני טוביה והדבקים בהם, להתקרב יותר ויותר אל היונים וללמד למעשיהם ולהתנהג במנהגיהם. ויהי הדבר הזה למורת רוח לרוב הצבור, ומלחמה עזה וקשה החלה ביניהם והקרע הלך ורחב ומעבר מזה ומעבר מזה הרחיקו ללכת עד הקצה האחרון, וכאשר עלה על כסא המלכות אנטיוכוס ה ר ש ע נהיו המתיונים האלה „פ ר י צ י עמם" באמת, מרשיעי ברית, ועזור עזרו להמלך הרשע בכל מעלליו האיומים שעולל ברוח שגעונו להצבור היהודי בימים הנוראים האלה.

ואם נדון על פי אומד הדעת לפי טבע הדברים צריך להניח, כי אלה פריצי העם, מרשיעי הברית, בתאותם להדמות להיונים, כדי להתחבב עליהם, עזבו גם את לשון האבות ודברו יונית גם בבתיהם בינם לבין עצמם.

אבל, צריך להודות, כי למעל זה אין שום עדות מפורשת, ויש עדות של ש ת י ק ה שהיא מעידה כמעט עדות ברורה לזכותם של המתיונים, לפחות בענין הלשון. כי שני הספרים המספרים את המאורעות של הזמן ההוא, שהם המקור ה א ח ד כמעט לדברי הימים ההם, הם שני ס פ ר י ה מ כ ב י י ם, אינם אומרים לנו בשום מקום, לא בדברים מפורשים ולא ברמז, כי המתיונים חדלו מדבר לשון עמם. לא בלבד הספר הראשון של המכבים, שהוא בכלל קצת מקצר בתאור המעמד הרוחני ועוסק יותר בספור ה מ ע ש י ם ה מ ד י נ י י ם, אלא גם הספר השני של החשמונאים, שהוא מרבה לספר פרטי דרכי המתיונים, שהיו לובשים מלבושי היונים ולא שכח להזכיר בפירוש אפילו את ה כ ו ב ע היוני שלבשו המתיונים, אינו אומר בשום מקום, כי הם גם דברו יונית. ובהיות שאפילו המפקפקים בדבור בלשון עברית בזמן הזה, ואפילו הכופרים בו כפירה גמורה, כמו פרופיסור דלמן, אינם יכולים אפילו ל ש ע ר כי הלשון היונית היתה אז לשונו של ה צ ב ו ר היהודי בארץ ישראל בזמן ההוא, ומי שאינו רוצה להודות שהיהודים דברו אז עברית אמר, כי לשונו היתה א ר מ י ת ולשון זו כבר היתה אצלם לשון האומה, איך אפשר שמחברי שני הספרים האלה, בפרט מחבר ספר השני של המכבים, לא פקד על המתיונים גם את עונם זה, שעזבו גם את ה ל ש ו ן ש ל ה י ה ו ד י ם? מי שפקד עליהם עון לבישת הכובע היוני יעבור בשתיקה

גמורה על שלא דברו יהודית? עלינו איפוא להניח כדבר שאין ספק בו, שאפילו בעת צרה זו של בגידה לאומית הראשונה בישראל נשארו גם הבוגדים יהודים בלשונם. גם רוב המתיונים דברו יהודית בבתיהם ובינם לבין עצמם בכל מקום. קצתם אָמנם כבר נקובים בשמות בצורה יונית, אבל אין צורת השם של אָדם ראיה מכרעת בענין לשון הדבור שלו, כמו השמות רבי טרפון וסומכוס שהם יונים אינם מעידים שלשונם של אלה שני חכמי התלמוד היתה יונית. וזו הלשון היהודית של הצבור היהודי היתה גם בזמן זה מה שהיתה עד כה, היא הלשון העברית בצורה שראינוה כבר בספרים האחרונים שנזכרו למעלה.

וספר שנתחבר בזמן ההוא ומדבר על מאורעות הימים ההם הוא ספר דניאל, נכתב בעקרו בזו הלשון העברית בעצמה, בה הוא מתחיל ובה הוא מסיים.

אבל החלק האמצעי, והוא מחצית כל הספר, כתוב בלשון ארמית. תחילת חלק זה היא במקום שהמחבר מתחיל להביא את דבריהם של הכשדים למלך נבוכדנצר ודברי נבוכדנצר אליהם, וכמו כן דברי שאר שרי המלכות ודברים שהיו בין דניאל בעצמו והמלך. וכדי להראות אמתת כל ספור המעשה הזה הוא מביא את הדברים בעצם לשונם של המדברים, וכיון שהלשון הארמית בפיו, הוא מגיד בארמית גם המעשים המפסיקים בין השיחות האלה, עד שהוא מגיע להמקום שאין לו יותר מגע ומשא עם המלכים והחרטומים הכשדים ואָז הוא שב לדבר בלשונו, בעברית.

מעשה זה של הפסקה הארמית בתוך ספר כתוב ליהודים אינו מזעזע כל שהוא עצם ההנחה שלשון הדבור

של הצבור היהודי עוד היתה עברית, וכמו כן אין הדבר הזה מוכיח שלשון הדבור של מחבר זה הספר לא היתה הלשון העברית. אדרבה, הרושם הכללי של ספר דניאל הוא אותו הרושם שעשו הספרים שקדמו לו, והוא שהמחבר, בחלק העברי של הספר, כתב בלשונו, ר"ל בלשון שהוא מדבר, ושהוא כתב לאנשים שמדברים זו הלשון בעצמה, ושהחלק הארמי הוא בלשון זרה להמחבר בעצמו ולמי שהספר כתוב, והובא בלשון זו מפני שבזו הלשון דברו המדברים, ואולם, מפני שגם לשון זו שגורה בפי המחבר לכן הוא מספר גם המעשים המפסיקים בארמית, ואינו רואה צורך לתרגמם עברית, מפני שהוא יודע כי גם „קהל הקוראים" יבינו אותם היטב בלי כל תרגום.

זה מעיד על כל פנים שכבר התחזק בקרב הצבור היהודי אותו המעמד הלשוני שהתמיד מעתה במשך כל הדורות הבאים והלך הלך ורע להלשון העברית עד השבר הגדול האחרון שלה.

שרשו של המעמד הזה כבר ראינו בתחילת שיבת הגולה מבבל. אף על פי שרובו ככולו של הצבור שעלה מבבל דבר עברית, בכל זאת היו בתוכו, בפרט מהערב רב, אנשים שלשון הדבור שלהם היתה ארמית, וע"י הנשים הנכריות פשתה הצרעת הארמית יותר ויותר בתוך הרבה משפחות של הצבור. פעולתם של עזרא ונחמיה בדבר גרוש הנשים הנכריות עצרו בודאי לזמן מה בעד הרעה, אך העדר קנאתם והתרשלותם של ראשי הצבור שבאו אחריהם, שלא עשו שום סיג להלשון, הם גרמו, שהלשון הארמית, שהיתה לשון המלכות וגם לשון המסחרית

הכללית, הוסיפה מעט מעט להבקיע אל תוך הלשון העברית. לזמן קצר באה הרוחה להלשון העברית מהתגברות הלשון היונית, שירשה בעולם את מקומה של הלשון הארמית, אבל בימים האלה שאנו עומדים עתה בהם גרם השנוי המדיני שנעשה ביהודה שהלשון הארמית התחילה שוב להתחזק בקרב הצבור היהודי במדה שאולי לא היתה כמותה עד כה.

על־ידי התחברות ארץ־ישראל למלכות סוריה, שגם ארם נהרים היתה ברשותה, נתחדש שוב המגע והמשא יותר בין בבל וארץ ישראל, ומלבד זה, אנטיוכוס הגדול היה מלך טוב וכבר ראינו כי יהודי בבל שהיו מוחזקים אצלו לנאמנים לו ביחוד היו רצויים לו והוא הביא הרבה יהודים מבבל לארצות ממשלתו והפקיד בידיהם את מבצרי המצבים שלו לשמור על ילידי הארץ לבלתי יפשעו בו, וגם להגליל באו בימים האלה הרבה יהודים מבבל והתישבו שם.

אלה היהודים מבבל הביאו אתם את הלשון הארמית. כבר העירותי על זה למעלה, כי היהודים משבי ירושלים שנשארו בבבל ולא עלו עם זרובבל ועם עזרא היו הפחות לאומיים שבהם, המתבוללים, שהם הסתגלו כבר להחיים של בבל בכל דבר וגם בענין הלשון. ודבר טבעי הוא, שכאשר עלו מבבל היותר לאומיים, ונשארו הם לבדם, נשתקעו יותר ויותר בארמיותם, וכשבאו יהודי בבל להגליל נוספו גם הם על שארית היהודים שנשארו שם עוד מימי חורבן מלכות ישראל, ובהיותם מעטי מספר ודלי האיכות והיו מוקפים עממים מדברי ארמית, לא יכלו לעמוד בעבריותם.

ככה נתהוה בגליל צבור יהודי כולו כמעט ארמי בלשונו. זו הלשון הארמית היתה משונה קצת מהלשון הארמית של בבל, כי גם היהודים הבבלים, שבאו הנה מעט מעט, היו תמיד המועט בבחינת הצורה של הלשון לעומת שאר המדברים ארמית מסביב, ובדרך טבעי סגלו לעצמם גם הם במהרה את הצורה של הלשון הארמית של הגליל.

וביהודה, אף על פי שבכלל עוד היה הצבור היהודי עברי בלשונו, בכל זאת, מפני אותה לא־הקנאות וההתרשלות להקיף את הלשון העברית סייגים חזקים, הלכה הלשון הארמית הלך ופשט יותר ויותר בקרב הצבור. כי מבני הגליל באו ליהודה אנשים הרבה כמו שהוא נהוג בין שתי מדינות גובלות זו בזו, בפרט שיהודה היתה עתה המרכז להצבור היהודי, ובפרט אנשים שרצו ללמוד תורה ודעת היו צריכים לבוא ירושלימה. וגם מבבל בעצמה באו רבים לירושלים, בפרט ללמוד תורת ישראל, כדי לשוב ללמדם את הילדים ולהורות דבר ה׳ להצבור היהודי שבבבל. אלה האנשים, בפרט תלמידי החכמים, מעט מעט אמנם החלו לדבר עברית, אך בזמן הראשון לבואם היו מדברים ארמית, וככה היה תמיד בתוך הצבור העברי צבור קטן ארמי ועל ידי המגע והמשא הפנימי בינו ובין הצבור הגדול נהיתה לשונו של זה הצבור הקטן יותר ויותר מקורבה להצבור הגדול העברי.

ועוד מבצר אחד מצאה לה הלשון הארמית בתוך ירושלים לשלות חציה משם אל לבה של הלשון העברית, והוא — בית המקדש.

זה אחד מהדברים היותר מרים בדברי הימים של הלשון, שמקדשה של האומה נהיה, לפחות לזמן מה, מדור לצרתה של לשון האומה.

אך כאן עלי להפסיק את חוט המטוה של ספור המעשים כדי לברר נקודות אחדות הנצרכות להצעת מהלך הדברים אחר כך.

על אמתת המעשה שבבית המקדש בירושלים בזמן הזה ובזמן קרוב אחריו, דברו ארמית, מעידים שני מאמרים. האחד מאחד מחכמי הזמן הזה, הוא יוסי בן יועזר איש צרידא, שנמסרה עדות בשמו בענין מעניני בית המקדש בלשון ארמית, והשניה היא אגדה על שני כהנים גדולים ששמעו בת קול בתוך המקדש בלשון ארמית.

מאמרו של יוסי בן יועזר איש צרידא הוא במשנה עדיות וז"ל:

העיד יוסי בן יועזר איש צרידא מעשה ששמע שמעון הצדיק יוצא מבית קודש הקדשים ואמר נהרג גיים גוליקום ובטלו גזירותיו, מעשה שיצאו נערים להלחם באנטיוכיא ושמע יוחנן כהן גדול בת קול יוצאת מבית קודש הקדשים ואומרת נצחו טלייא דאגחו קרבא באנטיוכיא וכתבו אותה העת וכתבו בו זמן וכיוונו שבאותה שעה היתה. (ירושלמי, סוטה, ט', י"ג).

והנה בנוסח הבת קול של שמעון הצדיק ברור הדבר כי נפל שבוש בשני המקורים, גם בתוספתא וגמ' בבלית וגם בגמ' ירוש'. כי אין ספק בדבר, כי השם גסגלגס שבתוספתא ובבלי היא גיים גוליקום שבגמ' ירוש', והכונה לקיסר קאיום קליגולוס, ובגזירותיו הכונה להגזירה הידועה שלו להעמיד צלמו בהיכל, וזה אירע אחרי דורות

הרבה אחרי שמעון הצדיק. ואם נאמר כי הכונה בהחצי הארמי שהובאה בתוספתא ובבלי בלבד כמו כן למאורע זה צריך לאמר כי כל בת קול זו נתיחסה בטעות לשמעון הצדיק והדבר קרה לכהן גדול בזמן המאורע וששמו היה כמו כן שמעון. ואם הכונה בהחצי הארמי הוא לאיזה מאורע אחר, צריך להניח כי בתוספתה ובבלי הורכבו שתי אגדות יחד, האחת בדבר בת קול בלשון ארמית ששמע שמעון הצדיק והשניה בדבר בת קול בעברית ששמע כהן אחר ששמו היה שמעון בזמן קאיוס קאליגולוס, ובירוש' נשמטה כל הבת קול הארמית של שמעון הצדיק ונשארה רק הבת קול של שמעון הכהן שבזמן המלך הרומי קאיוס קאליגולוס ונתיחסה היא לשמעון הצדיק.

על כל פנים, מעשה הבת קול הארמית של שמעון הצדיק אינו ברור לנו. אך במעשה הבת קול של יוחנן כהן גדול אין לפקפק בעצם הדבר שיוחנן כהן גדול שמע באמת בת קול זו, כי אין ספק שהמעשה הזה היה מפורסם בקרב כל העם בזמן המעשה, וראיה לזה היא, כי עוד מקור אחר מספר זה המעשה בעצמו, והמקור ההוא הוא מזמן קודם חבור המקורים התלמודיים, ובהיות שדבר ידוע כי המקורים התלמודיים לא שאבו מזה המקור כלום, הרי שני אלו המקורים הם שני עדים עומדים כל אחד ואחד בפני עצמו ועדיותיהם מקימות זו את זו. המקור האחר הזה הוא ספרו של יוסף בן מתתיהו, שהוא מספר את ענין הבת קול.

אין ספק איפוא כי המעשה היה מפורסם בקרב העם כבר בזמנו של יוסף בן מתתיה. והנה יוסף אינו אמר כלום בדבר הלשון של הבת קול, אך עדות המקור

התלמודי, שהוא נותן את הבת קול בלשון ארמית*) עשה את הדבר לודאי, כי כך היתה הקבלה בידם כי בלשון זו שמע יוחנן כהן גדול את הבת קול. כי אלמלא לא היה זה בקבלה כך כי אז לא היתה שום סבה להמקור התלמודי, לנסח אותה בארמית, הואיל ובשני המקומות, בגמ׳ ירוש׳ כמו בתוספתא, המקור מספר את כל המעשה בעברית. על כרחנו אָנו צריכים להניח, כי יוחנן כהן גדול באמת שמע את הבת קול בלשון זו ושמעון שמע אותה בארמית או מפני שהוא בעצמו דבר שם ארמית או מפני שאחרים דברו שם בלשון זו.

ועל סמך שתי העדיות האלה, של יוסי בן יועזר איש צרידה ושל הבת קול של יוחנן כהן גדול ושמעון הצדיק, לפי המקור האחד, החליט אחד מחכמי ישראל בזמננו, ד״ר ביכלר בספרו על העבודה במקדש בפרק מיוחד לדבר הלשון במקדש, כי הלשון שהיו משתמשים בה הכהנים בבית המקדש בשעת עבודתם היתה הלשון הארמית.

אבל, ד״ר ביכלר בעצמו ראה סתירה חזקה להנחה זו בדברים רבים אחרים שהובאו במקורות התלמודיים מעניני בית המקדש שהם כתובים במקורות האלה בעברית, והוא מישב תמה זה בתירוץ דחוק, שכל מה

---

*) העדות המפורשת של התוספתא והבבלי: בלשון ארמית שמען ובלשון ארמית היה אומר, כנראה מכוונה גם להבת קול של שמעון הצדיק וגם לזו של יוחנן כהן גדול אך מפני שאפשר לאמר שהיא מכונה להבת קול של שמעון הצדיק בלבדה איני רוצה להסתיע בה.

שמסופר במשנה בעברית הוא מזמן שלאחרי נצחון הפרושים על הצדוקים, שבין שאר התקנות עשו הפרושים גם תקנה זו בענין הלשון שגרשו את הלשון הארמית מבית המקדש ותקנו שידברו הכהנים עברית.

אבל תירוץ זה אינו מניח את הדעת מפני כמה טעמים. אין לנו ראיה ודאית כי הצדוקים החזיקו יותר בארמית מהפרושים, ומהמקורות התלמודיים בעצמם יש להביא ראיות שגם הם דברו עברית, על כל פנים לא פחות מהפרושים. וכמו שעד כה לא מצאנו סימנים של קנאות להלשון העברית אצל אנשי כנסת הגדולה כן אין אנו מוצאים קנאות זו אצל חכמי ישראל מעתה והלאה, כמו שיתברר במשך דברי הימים האלה. ומלבד זה, אלמלא היה שנוי זה בלשון מתקנות הפרושים נגד הצדוקים, אי אפשר שלא היה נזכר מעשה רב זה בפירוש בין שאר מעשי הפרושים שעשו ונתנו לכולם באור מיוחד כדי להוציא מלבם של צדוקים.

ואחד מחכמי אומות העולם שחקרו בשאלת לשון הצבור היהודי בזמנים האלה ובא לכלל מסקנה, כי הצבור היהודי כבר עזב את הלשון העברית בימי עזרא, הוא ד"ר ג. דלמן, דחה תירוצו זה של ד"ר ביכלר ואתו יחד גם את עצם הראיה מהדבור בעברית שהביאה המשנה בעניני בית המקדש, כי הוא פסל את כל העדות הזאת כדברים האלה:

Dass die mit der Mischna beginnende rabbinische Litteratur Maenner der Vorchristl. u. Christl. Zeit oft hebr. u. nicht aram. reden laesst beweist nichts fuer die wirklich von ihnen gebrauchte Sprache. Man koennte sonst durch eben solche "Zeugnisse" den Beweis fuehren, dass die Umgangs-

spr. der Juden auch in Galillaea stets die hebraeische gewesen ist. Sehr bedeutsam sind deshalb alle trotzdem uebrig gebliebenem aramaeischen Zeugnisse aus alter Zeit. Die hebraeische Gestalt irgend einer Tradition beweist fuer den muendl. Gebrauch des hebraeischen in alter Zeit nichts! Buechler kann mit der Annahme Recht haben, dass die Spr. im Tempel u. beim Opferdienste aramaeisch war. Wenn er aber glaubt, daraus, dass in den Schilderungen der Mischna in den Traktaten Joma, Sukka, Tamid, Middot vom Tempeldienste die Priester hebraeisch reden, schliessen zu muessen, dass man in der Aufstandzeit von 63—70 n. Chr. das Aramaeische aus dem Tempel verdraengt habe, so fehlt fuer diesen Schluss die entsprechende Grundlage.* — G. Dalmann, "Die Worte Jesu."

---

* מה שהספרות הרבנית המתחלת עם המשנה הדבירה אנשים מלפני זמן הנוצרי ומזמן הזה בלשון עברית ולא ארמית, אין זו ראיה איזו לשון דברו האנשים האלה באמת. כי על ידי „ראיות" כאלה הלא אפשר להוכיח כי לשון הדבור גם בגליל היתה כמו כן עברית. לכן חשוב מאד מבחינה זו ה ר א י ו ת הארמיות שנשארו לנו בכל זאת מהזמן הקדום. ה צ ו ר ה ה ע ב ר י ת של מסורה מהמסורות אינה ראיה שהשתמשו בלשון עברית בדבור פה בזמן קדום. ביכלר כיון אולי להאמת בהנחתו כי בבית המקדש ובעניני הקרבנות דברו ארמית, אך אם הוא סובר שממה שבספורי המשנה במסכת יומא, סוכה, תמיד, ומדות הכהנים מדברים עברית, על כרחנו אנו צריכים לבוא לידי מסקנה כי אחרי המרד ברומאים משנת 63—70 אחרי ספירת הנוצרים נדחקה הלשון העברית מתוך המקדש, הנה לזה אין כל יסוד נכון.

מדבריו אלה של דלמן אָנו רואים, כי ההכרעה בשאלה זו תלויה בברור נקודה אחת, והיא: עד כמה המקורים התלמודיים הם בני סמך לענין דברי הימים של הדבור בעברית. ובהיות שמלבד זה מעתה והלאה המקורים התלמודיים הם ה מ ק ו ר ה י ח י ד לנו לדברי הימים האלה, עלי להתעכב כאן זמן מה כדי לברר נקודה זו כל צרכה.

ז. תורה שבעל פה וכתיבתה

התלמוד הוא האוצר של תורה שבעל פה, לעומת המקרא שהוא האוצר של תורה שבכתב,*) והכונה המפורסמה בשני אלה השמות היא כי תורה שבכתב נתנה למשה מסיני על מנת שימסרנה לישראל בכתב והתורה הכלולה שבתלמוד נתנה לו על מנת שהוא ימסרנה לראשי העם בעל פה. והנה, אם בכלל זו היא הכונה בשני השמות, מכל מקום ביחוד בנוגע להשם תורה שבעל פה אי אפשר שזו בלבד היא הכונה בו, כי הלא החלק שאמרו החכמים בפירוש שהוא „הלכה למשה מסיני" הוא מצער מאד לעומת כל התורה שבתלמוד, שרובו ככולו הוא דברים שחדשו חכמי הדורות לפי ראות עינם, לפי צרכי הזמן ולפי פלפוליהם בתורה שבכת. אמנם, ר' יהושע בן לוי אמר: כל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני (ירו' חגי' סוף א'), אך זה רק דרך דרש בעולם. ולכן אין ספק, כי עוד כונה שניה היתה להם בהשמות תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והיא: שהראשונה היתה בכתב ונשמרה בכתב ונמסרה מדור לדור רק בכתב, והשניה

*) ת"ר מעשה בעכו"ם אחד שבא לפני שמאי אמר לו כמה תורות יש לכם, אמר לו שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה (שבת ל"א.).

נאמרה על פה ונמסרה לאיש מפי איש רק על פה, בפרט במשך זמן הדורות הראשונים.

ואת הדבר הזה הודיעו לנו חכמי התלמוד בדברים מפורשים, שאינם מניחים שום מקום לשום פקפוק היותר קל.

והראשון שהגיד לנו זאת בפירוש הוא הגדול בחכמי הדור השני שלאחר המשנה, הוא ר׳ יוחנן, שעל פי רוחו ובבית מדרשו נסתדר התלמוד הירושלמי.

במסכת תמורה מספרת לנו הגמרא, כי רב דימי כשבא לארץ־ישראל רצה לשלח אגרת לרב יוסף לבבל בדבר הלכה אחת שנאמרה משמו של רב דימי, ומקשה שם הגמרא איך רצה רב דימי לעשות כזאת והלא אמר ר׳ אבא בנו של ר׳ חייא בן אבא:

אמר רבי יוחנן כותבי הלכות כשורף התורה והלומד מהן אינו נוטל שכר.

ודרש ר׳ יהודה בר נחמני מתורגמנו של ריש לקיש:

כתוב אחד אומר כתוב לך את הדברים האלה וכתוב אחד אומר כי על פי הדברים האלה, לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לומר בכתב ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

ותנא דבי ר׳ ישמעאל:

כתוב אחד אומר כתוב לך את הדברים האלה, אלה הדברים אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות (שם דף י״ד:).

ולא בלבד הלכות אלא גם אגדה היה אסור לכתוב, ועל מעשה רבי יוחנן ור״ש בן לקיש שהיו

מעינים בספר אגדה שאלו בגמרא (גיט' ס'.) איך עשו כזאת והלא אסור לכתוב אגדה בספר, וענו שעשו זאת מפני ההכרח שאי אפשר לא לכתוב, מפני הסכנה פן תשתכח התורה מישראל.

והנה טעם האיסור לאמר על פה דברי תורה שבכתב מובן היטב, מפני שחששו שמא תפול בהם טעות. בודאי היו חכמים שהיו כל כך בקיאים בתורה שבכתב שידעו לכתבה על פה בלי שום טעות. כך אמרו עליו על ר' מאיר שכתב כל מגלת אסתר על פה* ועל רב חננאל ספרו שמצאו רב חסדא שהוא כתב ספרים שלא מן הכתב וגער בו אף על פי שהוא ידע בו ברב חננאל שהוא ידע לכתוב כל התורה על פה בלי טעות*), ואף על פי כן לחשש היה צריך וכדי לגדור הגדר גזרו שלא לכתוב כלל על פה. אבל, בענין התורה שבעל פה לכאורה קצת תמוה מה טעם אסרו לכתבה, הלא בודאי עדיף שיהיו הדברים נכתבים כדי שישמרו גם הם מהטעיות שדברים על פה עלולים להן.

ואולם כשנתבונן קצת למעמד הענינים של הזמן ההוא יגלה לנו גם טעם איסור זה על נקלה, ולא עוד אלא שהוא יאיר לנו אור על רוחם של חכמי ישראל בימים ההם.

---

* מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו וקראה (תוספתא מגי' ב').

* רב חסדא ;ושכחיה לרב חננאל שהיה כותב ספרים שלא מן הכתב, אמר ליה ראויה כל התורה כולה ליכתב על פיך, אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב (גמ' מגי' י"ח).

כתיבת ספרים לא היה דבר קל אפילו בדורות יותר מאוחרים ומכל שכן בדורות ההם, ולא בלבד מפני קושי מלאכת הכתיבה בעצמה, אלא גם מפני שהגויל לכתוב עליו היה לא מצוי וקשה להשיגו. וכבר נשתבח רבי חייא בדורות הבאים שהוא עשה שלא תשתכח תורה מישראל בזה שהיה נוטע פשתן וגודל נשבים וצד צבאים ועשה מגילות לכתוב עליהם חמשה חומשי התורה. *) ולכן היו דברים כתובים יקרי המציאות, וזה גרם שכל דבר כתוב היה מכובד וכמעט קדוש בעיני הכל. ואף על פי שהתורה שבעל פה היתה חשובה מאד אצלם, אף על פי כן לא עמדה במדרגה אחת עם קדושת תורה שבכתב ורצו לעשות גבול כדי להבדיל ביניהם הבדל גלוי וניכר. ומלבד זה, מפני שהעולם היה אז תמיד במעמד של זעזועים ובלבולים במדינות היו מתרגשים ובאים תדיר, היה מקום לחשש שדבר מהתורה שבעל פה כתוב על מגלה יסופח בטעות בשעת בהלה על מגילות תורה שבכתב ויחשב גם הוא לתורה שבכתב. וכמו שאמרו אחר כך: אם אתה מכנים לביתך יותר מכ"ד ספרים מהומה אתה מכנים לביתך. ושחשש זה לא היה בלי יסוד אנו לומדים מזה, שאחרי כל השמירה ששמו החכמים להתורה והנביאים נתיחסו אחר כך ספרים מזמן מאוחר לזמנים קדומים. על כל פנים, אין ספק בדבר, כי במדה רבה אנו חייבים לתקנה

---

* אמר לו רבי חייא לרבי חנינא בהדי דידי קא מנצית דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל מאי עבידנא אזלינא ושדינא כיתנא וגדילנא נישבי וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי (ב"מ פ"ה:).

גדולה שתקנו אז, שדברים שבעל פה אסור לכתוב, שלא גדלה עוד יותר המהומה ולא נתייחס לתורה שבכתב חלק מתורה שבעל־פה.

אבל, בודאי לא נעלם מעיני החכמים שתקנו תקנה זו גם הצד הרע שבדבר, כי דברים שבעל־פה עלולים להשתבש יותר מדברים שבכתב, וכדי למעט את הרע הזה כמה שאפשר חפשו ומצאו עוד תקנה אחרת, תקנה גדולה באמת, תקנה מוכרחת, שבלעדה היתה תורה שבעל־פה דבר אי אפשרי. זו התקנה הנפלאה „שחייב אדם לאמר בלשון רבו“. תקנה זו אנו מוצאים בפעם הראשונה באחד ממקורות הקדומים של התלמוד.

ז. החובה לאמר בלשון הרב ותוצאותיה

במשנה עדיות (א. ג.) נאמר:

הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא שאדם חייב לאמר בלשון רבו.

בפירוש כונת הערה זו יש מקום לפקפק ונחלקו בו המפרשים. אבל, על כל פנים, לפי כל הפרושים אנו רואים, כי מה שאמר הלל בלשון זו אין בו שום תועלת לעצם ההלכה ולכל הפחות היה מיותר. ואף על פי כן שמר לאמר מלה זו כדי לאמר בלשון רבו.

וכך אנו רואים במקום אחר, שרב מרדכי אמר לרב אשי: אתם שונים הלכה זו כך ואנו שונים אותה להיפך, אלא שכונת הדברים הם כך וכך. ושאלו שם אם כן, הלא זהו בעצם הדבר כמו שאנו שנינו, והשיבו הוא משמיענו חייב אדם לאמר בלשון רבו. ופירש רש"י וז"ל: אף על גב דתרווייהו כי הדדי הוי פירושייהו אפילו הכי קאמר ליה בלשון שלמדתיה. ע"כ (בכו' ה.). ואם קרה שמוסר הדברים שינה קצת הלשון, אם היה מי ששמע מפי האומר בקצת שנוי לשון, תקן את טעות של המוסר אפילו; אבל אם השנוי היה בדבר שאין בו שום הבדל לדין, אלא מפני החובה לאמר בלשון רבו. כך קרה לו לרב יהודה בן רב שמואל בן שילת שאמר בשם רב: אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעם הבוצע. ויושב שם רב ספרא ויקרא: לטעום נאמר. ושאלו שם מהו

ההבדל אם נאמר רשאי לאכול או רשאי לטעום. וענו: שחייב אדם לאמר בלשון רבו.*

בודאי עיקר הכונה בתקנה זו היה למנוע שנויים במקום שהשנוי יכול לגרום הבדל בדין או בדברי הימים וכיוצא בזה, אך בשביל מטרה זו היו מוכרחים לעשות סיג ולהזהר מכל שנוי, אפילו במקום שאין בו שום הבדל לאיזה דבר שיהיה. ובאמת אלמלא הניחו את הדבר בידי התלמידים לדון לפי ראות עיניהם מה הם רשאים לשנות ומה אינם רשאים, כי אז לא היו בטוחים גם בדבר הלכה אם ממש כך נאמרה כמו שמסרה התלמיד, כי לא כל תלמיד ותלמיד הוא בן סמך לדון מה הוא חשוב — ולא לשנות ומה אינו חשוב — ולשנות. ולכן יכלו החכמים לדייק דבר הלכה מכל מלה ומלה של הנוסח שבו היא נאמרה. כך, למשל, אמר שמואל: „אין לנו בעירובין אלא כלשון משנתנו אנשי חצר ולא אנשי חצרות" (עירובין ס"ו:). אלמלא לא היו נזהרין לאמר בלשון רבו לא היה אפשר להוכיח כלום ממה שכתוב „אנשי חצר" ולא „אנשי חצרות", כי אפשר שהתלמיד שמסר הלכה זו שנה לשון אומרה.

ואין לשאל איך היה דבר זה באפשרות שיזכור התלמיד מה ששמע מפי רבו ממש מלה במלה ולא לשנות כלום, יען כל דרכי הלמוד בימים ההם היו מכוונים לזה שישמור התלמיד את דברי רבו כהויתם.

---

* יתיב רב ספרא וקאמר לטעום אתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו (ברכ' מז.), ופרש רש"י אין חילוק בדבר אלא שחייב וכו'.

התלמידים לא היו ילדים אלא בחורים ועל פי רוב נשואים והיה המנהג, כי בשעת הארוסים היו האבות פוסקים כמה שנים ישב בנם בפני רבו לפני הנשואים או אחר כך. כך פסקו עליו על בנו של רבי בשעת אירוסיו עם בת ר' יוסי בן זמרא שתים עשרה שנה לפני הנשואין, אבל כאשר העבירו לפניו את כלתו והוא הציץ בה ומצאה חן בעיניו, בקש שימעיטו לו את מספר השנים והסתפקו בשש שנים. וכאשר העבירוה לפניו שנית רצה לישא אותה וללכת אחר הנשואין ושבחהו רבו על זה. וישאה וילך וישב בבית הרב שתים עשרה שנה. ר' חנניה בן חכינאי הלך אחרי נשואיו לבית הרב וישב שתים עשרה שנה. בינתים נשתנו שבילי עיר מושבו, וכאשר שב שמה לא ידע הדרך לביתו וילך וישב על שפת הנהר וישמע נערות אומרות לריבה אחת: בת חכינאי, בת חכינאי, מלאי כדך ובואי ונלך. ויאמר: זו בודאי הריבה שלי, וילך אחריה אל ביתו. וכשראתהו אשתו נתעלפה. וכך רבי חמא בר ביסא. רבא פסק על רב יוסי בנו שש שנים, אך אחרי שש שנים השתוקק רב יוסף לראות את אשתו וישב בערב יום הכפורים לביתו, ויצא רבא אביו לקראתו וידבר לו קשות ויעש אתו מריבה עזה בשביל זה.

ובמשך השנים הרבות שהיה התלמיד יושב לפני רבו, היה שומע מהרב את השמועות הרבה והרבה פעמים. כך אמר רבי חנינא: ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה, שהייתי מוציא אם לא שמעתי אותו מרבי להלכה כשערות ראשי ולמעשה שלש פעמים (ירושלמי נ"ד. סוף פרק ב'). וכל שמועה שהיו שומעים מפי הרב וחבריו, היו לומדים וחוזרים הרבה והרבה פעמים, על פי רוב

עד ארבעים פעם. והיו מסדרים הדברים לפני עצמם עד ארבעים פעם והיו נכנסים אחר כך לפני הרב ומציעים לפניו. וכך היו חוזרים את למודיהם לפני הרב פעם בשלשים יום. ומי שהיה בכל זאת חושש שמא ישכח, היה רושם ראשי פרקים על לוח של כתיבה שהיו מחזיקים אצלם בחשאי, ועל פי רוב לא היה אדם אומר שמועה אלא בשם מי שהוא היה מכיר ויודע, והיה מי שיעץ, כי „כל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאילו הוא עומד כנגדו“ (ירושלמי שבת, א. ב.). וזה מיוסד על טבע הנפש וטבע כח הזכרון, שמראה פניו של אדם ודמותו מסייעים להזכרון לזכור בדיוק גדול את הדברים שיצאו מפיו.

וצריך להוסיף עוד לזה, כי אלה התלמידים היו, לפחות, רובם זריזים וממולחים וחריפים מאד, ואם היה שהנסיון הוכיח, כי הוא אינו זריז וממולח וחריף די הצורך, היה עוזב את למודו. כדבר הזה קרה לו ליעקב בנו של רב אחא בר יעקב, ששלחו אביו ללמוד לפני אביי, ובשובו מבית רבו בימי הפגרה, ראה אביו שאין שמועותיו חדות, אמר לו: אני עדיף ממך, שב אתה בבית ואני אלך ללמוד.

ומלבד זה, לכל אחד מגדולי החכמים היה התנא שלו, הוא בעל כח זכרון חוץ מגדר הרגיל, שכל תפקידו היה לזכור את דברי הרב ולתנות אותם אחר כך מלה במלה, כמו שיצאו מפיו. וכבר קרא בעל „דורות הראשונים“ את התנאים האלה „ספרים חיים“.

ואף על פי כן לא כל התלמידים היו זוכרים היטב את כל השמועות שהיו שומעים מפי רבם, אלא מי שהיה להם יותר כח הזכרון. ולכן מכל התלמידים הרבים של כל אחד ואחד מגדולי החכמים של הדורות הבאים רק קצתם הם המוסרים את השמועות של הרב, ומהם — קצת השמועות. ולכן אין לתמוה אם אנשים חריפים שישבו שתים עשרה ופעמים ארבע ועשרים שנה בישיבה, והקשיבו להשמועות מפי רבם ושנו אותן תיכף ומיד עד כארבעים פעם, ואחרי כן חזרו עליהם אולי מאות פעם, — אין לתמוה אם היו הדברים על פי רוב קבועים בפיהם ממש כמו שיצאו מפי בעל השמועה. דבר מובן מאליו הוא, כי מכל מקום הטבע האנושית עשתה את שלה, ולפעמים בגד כח הזכרון של התלמיד ונשתנה נוסח השמועה פחות או יותר. זה ראינו כבר במה שקרה לרב יהודה בן רב שמואל בן שילת בשמועה שאמר בשם רב, ובמקום „לטעום" שאמר רב, אמר הוא „לאכול".

ובהמקורות התלמודיים בעצמם אנו מוצאים עדות מפורשת בהרבה מקומות למקרי שכחה אפילו אצל היותר גדולים שבחכמי התלמוד, שבסבת השכחה אמרו פעם ההפך ממה שאמרו קודם. כך קרה לרבן יוחנן בן זכאי בעצמו (או להלל), וכאשר העירוהו תלמידיו על זה הודה ולא בוש. והתוספתא מספרת לנו המקרה בזה הלשון:

שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי * בודק מהו שאוכל אמר להם אינו אוכל אמרו לו למדתנו שאוכל

---

* שם נאמר ויש אומרים את הלל הזקן שאלו.

אמר להם יפה אמרתם מעשה שעשו ידי וראו עיני ושכחתי מה ששמעו אזני על אחת כמה וכמה.

אָמנם, המספר את זה המקרה חש צורך להקל קצת את הצד הקשה שיש בדבר זה, ליחס חולשה כזאת לאחד מעמודי התורה שבעל פה, ויאמר: ולא שהיה יודע, אלא שהיה מבקש לזרז את התלמידים. אבל, בבאור זה אינו יכול להכריע את הכף כנגד פשוטו של המעשה. ואפילו אם נרצה לקבל באור זה, על כל פנים אָנו רואים, כי פעמים היה הרב אומר באזני תלמידיו ההפך ממה שאמר פעם אחרת, לכונה מן הכונות, ואפשר מאד, כי קרה מקרה שאחד התלמידים, שישב אולי באחת השורות האחרונות, יצא מבית המדרש קודם שהספיק הרב לבאר כי זה היה בכונה מיוחדה, והשמועה נקבעה בזכרונו של זה התלמיד בנוסח הזה ומסר אותה כך לאחרים כמו ששמעה הפעם.

ועוד פעם קרה לו לרבן יוחנן בן זכאי (או להלל) כמעשה הזה ושוב הודה וענה לתלמידיו באותו הלשון:

שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי פרה במה נעשית אמר להם בבגדיהם אמרו לו למדתנו בבגדי לבן אמר להם יפה אמרתם ומעשה שעשו ידי וראו עיני ושכחתי, מה ששמעו אזני על אחת כמה וכמה.

וגם כאן באר המספר כמו במעשה הקודם, אבל גם כאן העיקר הוא פשוטו כמשמעו.

ור' שמעון מספר בעצמו מה שקרה כעין זה:

אמר ר' שמעון מצאתי חנינא בן גמליאל בצידון ואמר לי פרה שאירע בה פסול מהו אמרתי לו לפני

פסולה מטמאה בגדים אחר פסולה אין מטמאה בגדים אמר לי והלא משמך אמר לי רבי אליעזר בין לפני פסולה בין לאחר פסולה מטמאה בגדים מפני שהיא נידונת על שם סופה אמרתי לו לא אמרתי אלא בין אמרתי בין לא אמרתי נראין דברי.

כאן אנו רואים בו ברבן שמעון שבתחילה שכח כליל שאמר פעם ההפך מזה שאמר עתה וכפר בכל, אך אחר כך נמלך ואמר שאפילו אם אמר, על כל פנים עתה רואה הוא את הדברים שאמר עכשיו.

וכעין זה קרה גם לאחד מחכמי דורות הבאים:

אמר רבה בר חנה א"ר יותנן מעשה ותלו את השליא בוולד עד כ"ג יום א"ל רב יוסף עד כ"ד אמרת לן (ניד' כ"ז).

וכמו כן עוד לאחר:

א"ר אחא בריה דרב עוירא א"ר יצחק מעשה ונשתהה הוולד אחר חבירו ל"ג יום א"ל רב יוסף ל"ד אמרת לן (שם).

ופעמים שכח אחד מהם, כי הוא אמר שמועה בשם פלוני ונדמה לו אחר כך שהוא לא שמע מעולם שמועה זו עד שהזכירו חברו, כי הוא בעצמו אמרה:

אמר רב יוסף לא שמיעא לי היא שמעתא אמר ליה אביי את אמרת לן ניהלן והכי אמרת ניהלן.*

---

* רש"י: תלמידו של רב יהודה אני ולא שמעתי מפיו שמועה זו. רב יוסף חלה ושכח תלמודו והיה אביי מזכירו ממה שקבל ממנו.

וכך א"ר יוסי בעצמו:

מיליה שמעית מן דרבי שמואל בר יצחק הכא ולית אנא ידע מה היא (ירוש' ב"ק ד"ה).

ופעמים שבעל השמועה חזר בו מדברי עצמו ואמר אחר כך לא כמו שאמר קודם, אך עבר בשתיקה על שנוי זה בדעתו.

כך אמרו על ר"ע שבבואו מזפרינה הורה לא כמו שהורה קודם:

מנין אתה אומר בגוזל את הגר ונשבע לו והלך להביא את הכסף ואת האשם ולא הספיק להביא עד שמת שהיורשים פטורין ת"ל מלבד איל הכפורים. כך היה ר"ע שונה עד שלא בא לזפרינה, אבל משבא מזפרינה אמר אפילו נתן הכסף לאנשי משמר ומת היורשין פטורין ואין מוציאין אחד כהן (ספרי נשא פסקה ד' ובמד"ר בקצת שנויים).

והנה, לו שמע תלמיד אחד רק מה שאמר קודם בואו מזפרינה ואחד רק מה שאמר אחרי בואו מזפרינה היה כל אחד מהם אומר בשם ר"ע לא בלבד בלשון אחרת, אלא דברים סותרים למה שאומר חברו.

וכך אמרו בפירוש על רבי: מעיקרא סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו וסתמה והדר סבר אין לוקין עליו וסתמה ומשנה לא זזה ממקומה (שבו' ד.).

שמענו מכל זה, כי שנוי נוסח ושנוי דברים בלשונם של שנים המוסרים שמועה אחת בשם פלוני אינו ראיה, כי כל אחד מהם אמר השמועה בלשון ובנוסח ובמלים

שהוא בחר לו כרצונו. והעיקר שאדם חייב לומר בלשון רבו ממש לא זז ממקומו.

ולא בלבד שדקדקו ונזהרו לאמר השמועות בלשון רבם, אלא שהיה מי שדקדק אפילו לאמר באותו האופן שאמר רבו, אם בקול רם או בלחש וכדומה:

ר' הושעיה רבה אמר לר' יודן נשייא שמעת מאביך תרנגולת מותר לטלטלה וכו' אמרה לו בלחישה א"ל למה את אומרה לי בלחישה א"ל כשם ששמעתיה בלחישה כך אני אומרה לך בלחישה (ירוש' ביצ' א' י"א).

וכל זה מפני שהתלמיד לא הרשה לעצמו לשנות כקוצה של יו"ד מדברי בעל השמועה מפני חשש שמא היתה לבעל השמועה כונה מיוחדה במה שהשתמש דוקא באותן המלים שהוא השתמש בהם או באותו אופן שאמר את השמועה, ומפני שזה גם מועיל לכח הזכרון לזכר הדברים ששמע.

והסתפק לא הסתפקו התלמידים במה ששמעו תורת רבם בבית המדרש, אלא השתוקקו להיות בקרבת הרב כמה שאפשר יותר, כדי לראות את מעשיו וכדי לשמע גם שיחות חולין שלו. ושתי סבות היו להם לזה. האחת, והיא העיקרית, החשיבות שהיתה בעיניהם להלכה למעשה, מפני שידעו שכל זמן שעוד לא הגיע הדבר לידי מעשה יכול הרב להורות דבר שעוד לא נתברר אצלו כל צרכו. והסבה השנית היא, שכל אחד מהם רצה להדמות עד כמה שאפשר לרבו במנהגיו בכל עניני החיים ולשמוע תמיד את דבריו אולי ימלט מפי רבו איזה דבר חכמה, וכיוצא בזה. ובשביל זה היה כל אחד מבקש לשמש את רבו, והדבר הזה היה נקרא אצלם שמוש

חכמים, שמושה של תורה, ובין שמונה וארבעים מעלות שהתורה נקנית בהן מנו שמוש חכמים, שכך אמרו: והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים בתלמוד בשמיעת האוזן בעריכת שפתים בבינת הלב בשכלות הלב באימה ביראה בענוה בשמחה בשמוש חכמים בדקדוק חברים ובפלפול התלמידים (אב׳ ו׳ ו׳).

וכבר אָמר אחד מגדולי החכמים של הזמן ההוא, הוא רבי שמעון בן יוחאי: גדול שמושה של תורה מלמודה, שנאמר: אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו, למד לא נאמר אלא יצק מים (ברכ׳ ז:). ורבים מגדולי החכמים שמשו את רבם שנים רבות. כך הגדול שבכולם, רבי עקיבא, שמש את נחום איש גם זו שתים ועשרים שנה* ונחמיה העמסוני שמש את ר״ע כ״ב שנה, וכך רבי שמלאי היה שמשו של רבי,** ר׳ יעקב בר אידי שמשו של ר׳ יוחנן,*** ר׳ אבא בר זמיננא שמשו של ר׳ זעירא,**** ר׳ נחום שמשו של ר׳ אבהו,***** ועוד. ואמר ר׳ יוחנן: כל המונע

---

* שאל ר׳ ישמעאל את ר׳ עקיבא כשהיו מהלכין בדרך א״ל אתה ששמשת את נחום איש גם זו כ״ב שנה (חגי׳ י״ב).

** מיסתמיך ואזיל רבי יהודה נשיאה אכתפיה דר׳ שמלאי שמעיה (ע״ז ל״ז).

*** ירוש׳ ברכ׳ ב׳ א.

**** כתוב׳ מ״ב:

***** מיסתמיך ואזיל רבי אבהו אכתפיה דר׳ נחום שמעיה מנקים ואזיל הילכתא מיניה (יבמ׳ מ״ב:). רבי יוחנן הוה מיסתמיך על ר׳ יעקב בר אידי (ירוש׳ ברכ׳ ב׳ א׳) ורבי על כתפות ר׳ שמלאי.

תלמידו מלישמשו כאילו מונע ממנו חסד (כתוב' צ"ו). זה השמוש היה פשוטו כמשמעו, כשמוש עבד לרבו, וכבר אמר ר' יהושע בן לוי בפירוש: כל מלאכות העבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת מנעל (כתוב' צ"ו.). והיה מנהגם שהרב היה מסתמך על כתפות תלמידו שמשו.* וגם היו התלמידים נושאים את רבם על כתפותיהם, ובשעת הלכה היו נשאים ונתנים עם רבם בדבר הלכה,** או שחים שיחת חולין בענין מהענינים.*** אף היו אורבים ממש לגדולי החכמים ומסתתרים מפניהם כדי לראותם איך הם מתנהגים כשהם בפני עצמם ומה הם מדברים, ולא היו נמנעים מלהכנס אחריהם בסתר לחדרי חדרים ולמקום של צנעה, כמו לבתי הכסאות או אפילו לתחת המטה לראות מנהגיהם ולשמוע שיחה קלה שלהם עם נשותיהם.

כך ספר ר' עקיבא בעצמו שנכנס אחר ר' יהושע לבית הכסא לראות מנהגו שם:

אמר רבי עקיבא נכנסתי אחר רבי יהושע לראות המעשה. אמרו לו מה ראית אמר להן יושב וצידו כלפי מערב ולא פירע עד שישב ולא ישב עד ששיפשף ולא קינח בימין אלא בשמאל.

וכששאלו בן עזאי לאמר: עד כאן העזת פניך

---

* עי' הערה למעלה בדבר ר' נחום עם רבי אבהו, ושם בעיות אחדות שבעה ר' נחום מר' אבהו בהליכה זו. וכך רבי עם ר' שמלאי.

** כך ר' יוחנן עם ר' יעקב בר אידי אדות ר' אליעזר שהיה מתחבא ממנו (שם י').

*** בבלי ברכ' ס"ב. וד"א פרק ז', נסחה אחרת.

ברבך, ענה לו ר' עקיבא לאמר: תורה היא וללמוד אני צריך (ברכ' ס"ב.).

ואף בן עזאי בעצמו ספר שנכנס אחר רבי עקיבא לבית הכסא, וכששאלו ר' יהודה אותה השאלה ששאל הוא את רבי עקיבא ענה גם הוא מה שענה רבי עקיבא (שם). ורב כהנא הסתתר תחת מטתו של רב בלילה כדי לדעת מנהגיו של רב בשעת תשמיש וכשנער בו רב בשביל זה ענה גם הוא אותה התשובה: תורה היא וללמוד אני צריך.* וכך היה ר' זעירא מסתתר בין הקפות מאחרי למטתו של ר' שמואל בר נחמני כדי לשמוע איך הוא מתנהג בקריאת שמע לפני השנה.**

ובשעות של שמוש היו המשמשים לפני החכמים מטים את אזנם לא בלבד לדברי הלכה, אלא גם לשיחות חולין שלהם, וכל דבור ודבור שמצא בו השמש איזה דבר של חכמה, או של חדוש, או ספור מעשה וכיוצא בזה, היה מתאמץ לקבע זאת בזכרונו, והיו מספרים אחר כך את הדברים ששמעו. ופעמים היו השומעים לומדים מתוך שיחות חולין אלה גם דבר הלכה, ולכן אמרו: אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכין למוד (ע"ז י"ט:).

---

* רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו אמר דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא א"ל כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא א"ל תורה היא וללמוד אני צריך.

** ר' שמואל בר נחמני כד הוי נחית לעיבורא הוה מקבל גבי ר' יעקב גרוסה והוה ר' זעירא מטמר ביני קופייא משמע היך הוה קרי ק"ש (ירוש' ברכ' א' א').

ודבר מובן מאליו הוא, שהואיל והיו למדין משיחות החולין גם הלכה, היתה חובה גמורה להזהר גם בשיחות החולין, שלא לשנות בהן אפילו מלה אחת, כי אילו היה מוסר השיחה מרשה לעצמו להכנים בדברי בעל השיחה מלה אחת משלו, לא היה אפשר לסמוך על השיחות האלה וללמוד מהם דבר. כך דקדקו בדברי ר' שמעון שאמר: משיחתו של רבן גמליאל ולא מדבריו, שרצה להשמיע בזה, ששיחת תלמידי חכמים צריכה למוד.* והנה כל הדיוק הזה יש לו מקום רק אם אין לפקפק בדבר אם באמת אמר ר' שמעון משיחתו ולא מדבריו. והודאות הזאת היתה להם מפני שהיה ידוע, כי לא בלבד בעצם דבר ההלכה, כי אם גם בהדברים הצדדיים נזהרו המוסרים לאמר בלישנ בעל המאמר.

ואם כך דקדקו ונזהרו שלא לשנות בדברי בעל השמועה אפילו מלה אחת ולהשתמש במקומה במלה אחרת, הלא על אחת במה וכמה שנזהרו מאד שלא לשנות מלשון ללשון, שלא לאמר ארמית מה ששמעו מפי בעל השמועה בעברית ולא עברית מה ששמעו בארמית.

הנחה זו מחויבת על פי אומד הדעת ההגיוני במדה שאינה מנחת כל מקום לפקפוק היותר קל. כי הלא יותר משנוי מלה יכול שנוי מלשון ללשון לתת מקום לטעות בדברי בעל השמועה וליחס לו כונה שלא עלתה על רעתו, כי מי ערב שעלה בידי מוסר השמועה לתרגם את

---

* א"ר שמעון משיחתו של רבן גמליאל למדנו שני דברים וכו' ושאלו שם ולימא מדבריו של ר"ג וענו מילתא אגב אורחא קמ"ל כי הא דא"ר אחא שאפילו שיחת חולין וכו' (סוכ' כ"א:).

דברי בעל השמועה ממש לפי כונתו של בעל השמועה. הלא דבר ידוע הוא לכל, כי אפילו בשתי לשונות קרובות מאד זו לזו, כמו עברית וארמית, אין כל מלה של האחת מכוונת בכל משמעותיה לזו של אחותה.

ובאמת, כל מה שאדם מרבה לקרוא בהמקורות התלמודיים ומתעמק בהם ומאזין באוזן לשונית אל כל מאמרי החכמים המובאים בהם, לפחות בהמקורות הקדומים, המוסמכים, והם התוספתא והמשנה וגמרא של תלמוד ירושלמי ובבלי, יותר הוא בא לכלל הכרה גמורה, שאין זה סתם מקרה שדברי האחד מובאים בעברית ודברי זולתו בארמית, או שדברי חכם אחד בעצמו מובאים פעם בעברית ופעם בארמית, כי אם שדברי כל אחד ואחד מהם מובאים באותה הלשון שהוא אמרם.

אתה רואה אנשים שכל דבריהם, גם שיחות שלהם, מובאים בעברית ואחרים מאותו הזמן קצת דבריהם מובאים בארמית, ואנשים שחצי דבריהם ארמית, ואנשים שרוב דבריהם ארמית, ואנשים שכל דבריהם ארמית, בפרט שיחות חולין שלהם, וככל מה שאתה יורד בסדר הדורות, כך מתמעט החלק העברי ומתרבה החלק הארמי, ואיך אפשר לאמר, כי זה אינו אלא מקרה סתם? ואם אתה מוסיף להכרה זו את העיקר שחייב אדם לאמר בלשון רבו, זו ההכרה מתהפכת לודאות גמורה, שדברי כל אחד מהם מובאים בלשון שהוא אמרם.

זהו מה שאומד הדעת מכרית אותנו להחליט. ואף על פי כן, כדי שלא להניח מקום למתעקש לטעון, אביא כאן ראיות מוכיחות, כי באמת כך היה הדבר.

כבר ראינו למעלה, בענין הלשון בבית המקדש, כי דברי יוסי בן יועזר הובאו במשנה בלשון ארמית. והנה

בכל מסכת עדיות, ששם נקבצו עדיות שהעידו חכמים בעניני זמן ימי כנסת הגדולה אין עדות בארמית אלא זו בלבד, ואיך אפשר לאמר, כי זה היה במקרה, כי זו העדות נכתבה בארמית.

במסכת אבות הובאו מאמרי הלל, רובם בעברית ואחד או שנים מהם בארמית. על כרחנו עלינו לאמר, כי מה שהובא בארמית באמת אָמר הלל בארמית. וכך כל מסכת אָבות כתובה בעברית ופתאום, סוף פרק ה׳, אחרי דבריו של יהודה בן תימא בעברית מובאים דברי בן בג בג בארמית.

ולמה הובאו דבריו של בן בג בג בארמית אחרי כל הדברים הכתובים עברית? על כרחנו אָנו צריכים לאמר, כי בן בג בג אמר הדברים באמת בארמית. גם אלמלא היה מסדר המשנה בעצמו אוהב הלשון הארמית, לא היה אפשר להניח, כי המאמרים נאמרו בעברית והוא תרגמם בארמית, כי אם כן מדוע לא הוסיף לעשות כך, מדוע לא תרגם ארמית כל שאר מאמרי מסכת זו. ועל אחת כמה וכמה אחרי שדבר ידוע הוא, כי רבי לא היה רוצה בלשון הארמית, כמו שנראה זאת אחר כך, ואיך יעלה על הדעת, כי הוא נתן בארמית מאמר שנאמר בעברית?

בכל התוספתא יש עשרה מקומות בארמית. מהם ארבעה נוסחאות של שטרות בארמית, אחד — שני מכתביו של רבן גמליאל בארמית,* שני משלים בארמית

* בדבר הארמית של רבן גמליאל מצוין מאד הדבר, איך המעשה מסופר. המספר מתחיל בעברית יפה וצחה, ופתאום כשמגיע

של ר׳ יוחנן בן נורי ושל ר׳ יהושע, מאמר של ר׳ עקיבא בארמית, דברי שמואל הקטן לפני מותו בארמית, ושתי בנות הקול בבית המקדש בארמית שנזכרו למעלה, וכולם יחד, יצאו נסחאות השטרות, הם כעשרים שורה.

והנה התוספתא היא ספר גדול הכמות, במהדורה של צוקרמנדל 690 דף של 25—30 שורה בכל דף, שסך הכל הוא לכל הפחות כעשרים אלף שורה, ובתוכם רק עשרים שורה בארמית. היעלה על הדעת לאמר, כי זה מקרה סתם שאלה עשרים השורה נכתבו בארמית, אף על פי שאומריהם אמרון בעברית? על כרחנו אנו צריכים לאמר גם כאן, כי אלה המאמרים הובאו בארמית מפני שבאמת כך נאמרו בארמית.

והנה בזה, שאלה המאמרים שהובאו במשנה ובתוספתא בארמית, כך באמת נאמרו בארמית, אין אחד מהחוקרים מפקפק, והם הם המאמרים שכולם משתמשים בהם להוכיח שהיהודים דברו ארמית בזמן ההוא. אבל, הלא שני אלה הספרים כתובים מראש ועד סופם עברית, חוץ מאלה המקומות, ולמה הביאום מסדרי שני הספרים בארמית? מדוע לא הביאו גם אותם בעברית? ובפרט מסדר המשנה, שהוא היה מדבר תמיד עברית ולא רצה

לדברי רבן גמליאל לסופרו, מביא דבריו בארמית: מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב ע״ג מעלה בהר הבית והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו ושלש אינרות חתוכות לפניו מונחות אמר לו טול אינרת חדא וכתב לאחנא וכו׳ (תוספתא סנה׳ ב׳). והנה מה שהוא מביא עצם נוסח המכתבים בארמית עוד אפשר להבין, אבל את דברי רבן גמליאל להסופר למה הביא בארמית ופסק את ספורו בעברית?

בארמית? על כרחנו עלינו לאמר, כי אפילו רבי לא העיז לשנות לשון המאמרים שאסף מארמית לעברית, אף על פי שכל חבורו כתוב עברית ואף על פי שהוא בכלל לא היה רוצה בארמית, והסבה לזה מפני העיקר: שחייב אדם לאמר בלשון אומרה גם בבחינת השפה, אם עברית או ארמית.

ובזה כבר נתברר בעצמו, שכל מה שיש במשנה ובתוספתא בעברית, כך נאמר בעברית, ובזה בטלו דברי דלמן שהטיל חשד בהספרות הרבנית שמתחלת בהמשנה ואמר שאין להביא ראיה ממנה שאותם האנשים שמדברים בה בעברית באמת כך דברו, מפני שאפשר שכל זה כתוב בעברית אף על פי שהאנשים האלה דברו לא בעברית.

ועוד יותר הדבר גלוי לעין בגמרה של שני התלמודים, הירושלמי והבבלי. בשני אלה הספרים הלשון הארמית רבה על העברית והיא בכלל השלטת שם עד שבכלל שני הספרים האלה הם כמעט ארמיים. ואין שום מקום לחשוד את מחבריהם בנטיה יתירה להלשון העברית. והנה יש בהם הרבה קטעים עבריים, שעצם טיבם מעיד לנו, שהם נאמרו בלשון שהם כתובים. ויש מקומות שארמית ועברית משמשות בהם יחד, ובהם אנו רואים דבר ברור כשמש בצהרים, כי הם נזהרו לא לשנות את שפת הדברים ודקדקו לתתם בשפה שבה נאמרו.

ואביא כאן קצתם.

עובדא אתא קומי רבי בחד דחמתי מגלי ומכסי אמר (רבי) מפני רשע זה ניקלקל את הכסויין (ירוש' תרומה' חג').

והנה המעשה מסופר בארמית. ולמה הפסיק המספר והביא את דברי רבי בעברית, אם לא מפני שכך נאמרו ולא יכול לשנות את השפה. כההוא דאמר ר' אימי עשירים היו בחשיבות או כההוא דאמר ר' נסא כאינש דאית ביה תרי טעמין והוא מותיב חד טנהון (שם כלא' בג').

כאן מסדר הגמרא מדבר ארמית ומביא מאמרי שני אנשים ובמאמרו של ר' אימי הוא מפסיק את דבורו בארמית ומביא את מאמרו של ר' אימי בעברית, ואחר כך שב לדבריו בארמית ומביא את מאמרו של נסא בארמית. ומדוע לא הביא גם את דברי ר' אימי בארמית או גם את דברי ר' נסא בעברית? מפני שהוא מביא כל אחד מהם בלשון שנאמר.

א"ר בא בני מיישא קבילו עליהן שלא לפרוש בים הגדול אתון שאלון לרבי אמרין ליה אבותינו נהגו שלא לפרוש בים הגדול אנו מה אנו אמר להן מכיון שנהגו בהן אבותיכם איסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש (שם פסח' דא).

והנה ר' בא מדבר ארמית. אלא שהחברים שלא לפרוש בים הגדול הוא אומר בעברית מפני שזו דבר הלכה נהוגה בנוסח זה. אבל אחר כך מדבר בלשונו בארמית. ומפסיק ומביא דברי אנשי מיישא ודברי רבי בעברית.

רבי ורבי יוסי בר יהודה נחתין לעכו ואתקבלנן גבי רבי מנא אמר ליה רבי עשה לנו לפס אחד של ירק עבד ליה קופר למחר אמר ליה עשה לנו לפס אחד של ירק עבד ליה תרנגולתא אמר רבי ניכר הוא זה שהוא מפתח של שמואל (שם שבי' וד).

כאן העברית והארמית משמשות בסירוגין באופן שאי אפשר לפקפק בסבת הדבר. המספר מדבר ארמית. אך את דברי רבי לא יכול להביא אלא בעברית, מפני שהוא כך אמרם, ובכל פעם הוא שב ללשונו הארמית.

רב הונא אשכח תומרתא דחינוניתא שקלה כרכה בסודריה אתא רבה בריה א"ל מורחינא ריחא דחיניניתא א"ל בני טהרה יש בך והבה ניהלים אדהכי אתא אבא בריה שקלה יהביה ניהליה א"ל בני שמחת את לבי והקהת את שיני (בבלי סוטה מ"ט.).

אתא עובדה (של ענין יבום) קומי ר' חייא בר לוא אמר לו בני האשה הזאת אינה רוצה להנשא לך דרך יבום אלא חלוץ לה עקור זיקתך ממנה ונישא לך דרך נישואיך מן דחלץ לה א"ל אין אתי משה ושמואל לא שרייה ליה (ירוש' יבמ' סוף פרק י"ב).

ספור המעשה בארמית ודברי רבי בעברית, שאין ספק, כי כך באמת אמרם לו בעברית, ושוב המשך הספור בארמית וגם דברי רבי בארמית.

חד זמן היה עבר בשוקא וחמת הדא איתת סחותא חביתא וטלקת ונפלת גו רישיה ואמר דומה שהיום חברי מגריבין אותי (שם מו"ק גא).

ר' הושע רבא אזל לחד אתר חמא אביליא בשובתא ושאל בין אמר אני איני יודע מנהג מקומכם אלא שלום עליכם במנהג מקומינו (שם גה).

אמר ר' חנא פתוראה עילא מינאי הוה קאי בר נפחא ובעא מיני דינרא קורדינאה לשערי ביה טריפתא ובעי למיקם מקמיה ולא שבקנא אמר לי שב בני שב אין בעלי

אומניות רשאין לעמד מפני ת"ח בשעה שעסוקין במלאכתן (חול' נ"ד:).

כאן מספר שולחני ומדבר בלשונו בארמית, אבל גם הוא לא שינה שפת התלמיד חכם שדבר לו בעברית.

ספור ארוך מענין מאד בבחינה זו הוא המעשה בר"א בר"ש:

ר"א בר"ש אשכח לההוא פרהגונא דקא תפיס גנבי א"ל היכי יכולת להו וכו' דילמא שקלית צדיקא ושבקית רשיעי א"ל ומה איעביד הרמנא דמלכא היא אמר תא אגמרך היכי תעביד וכו' (הכל בארמית) אשתמע מילתא בי מלכא אמרו קריינא דאיגרתא איהי ליהו פרונקא אתיוה לר"א בר' שמעון וקא תפיס גנבא ואזיל שלח ליה ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם שלח ליה יבוא בעל הקוצים ויכלה את קוציו יומא חד פגע ביה ההוא כובס קרייה חומץ בן יין אמר מדחציף כולי האי ש"מ רשיעא הוא אמר להו תפסוה לבתר דנח דעתיה אזל בתריה לפרוקיה ולא מצי קרי עליה שומר פיו ולשונו שומר מצרה נפשו זקפוהו קם תותי זקיפא וקא בכי אמרו ליה רבי אל ירע בעיניך שהוא ובנו בעלו נערה מאורסה ביוה"כ הניח ידו על בני מעיו אמר שישו בני מעי שישו ומה ספקות שלכם כך ודאות שלכם על אחת כמה וכמה מובטח אני בכם שאין רימה ותולעה שולטת בכם ואפי' הכי לא מייתבא דעתיה וכו' (הכל ארמית) (ב"מ פ"ג:).

חליפות בסרוגים משמוש הארמית בדברי המספר ודברי ר"א בר"ש להפרהגונא והעברית בדברי ר' יהושע

בן קרחה ור"א בר"ש אליו וחברי תלמידיו וחבריו לעצמו ושוב הארמית בדברי המספר.

וכך עוד מעשה אחר בחליפות בסרוגים כעין זה:

דכי הוו יתבי רשב"ג ור' יהושע בן קרחה אספסלי יתבי קמייהו ר"א בר"ש ורבי אארעא מקשו ומפרקי אמרי מימיהם אנו שותים והם יושבים ע"ג קרקע עבדו להו ספסלי אסקינהו אמר להן רשב"ג פרידה אחת יש לי ביניכם ואתם מבקשים לאבדה הימני אחתיה לרבי אמר להן ר' יהושע בן קרחה מי שיש לו אב יחיה ומי שאין לו אב ימות אחתיה נמי לר"א בר"ש חלש דעתיה אמר קא חשביתו ליה כוותי עד ההוא יומא כי הוה אמר רבי מילתא הווה מסייע ליה ר"א בר"ש מכאן ואילך כי הווה אמר רבי יש לי להשיב א"ל ר"א בר"ש כך וכך יש לך להשיב זו היא תשובתך השתא היקפתנו תשובות חרילות שאין בהן ממש חלש דעתיה דרבי אתא א"ל לאביה אמר ליה בני אל ירע לך שהוא ארי בן ארי ואתן ארי בן שועל והיינו דא"ר שלשה ענוותנין הן ואלו הן אבא ובני בתירא ויונתן בן עוזיאל.

ר' יהודה ור' יוסי איסתפיק להו מילתא בטהרות שדרו רבנן לגבי בניה של ר' חנינא בן אנטיגונוס אזילו אמרו ליה לעיין בה אשכחיה דקא טעין טהרות אותיב רבנן מרידיה לגבייהו וקאי איהו לעיוני בה אתו אמרו ליה לר' יהודה ור' יוסי אמר להן ר' יהודה אביו של זה ביזה תלמידי חכמים אף הוא מבזה תלמידי חכמים ...).

ואמר ר' יעקב בר אידי אלמלי הוה ר' יוחנן באתרא דאורו בה חברותא להיתירא וכו' לאפרכיה דא"ר חנינא

אמר רבי שמוטת ירך בעוף כשרה ותרנגולת היתה לו לרב חנינא שנשמטה ירך שלה והביאה לפני רבי והתירה לו ומלחה רבי חנינא והוה מורה בה הלכה לתלמידים זה התיר לי רבי זה התיר לי רבי (חול׳ נ״ז:).

כי הוה גמיר רבי תלת עשרי אפי הילכתא אגמריה לרבי חייא שבע מנהון לבסוף חלש רבי אהדר רבי חייא קמיה הנהו שבעה אבי דאגמריה שיתא אזדו הוה ההוא קצרא הוה שמיע ליה לר׳ כדהוה גרים להו אזל ר׳ חייא וגמר יתהון קמי קצרא ואתא ואהדר יתהון קמי ר׳ כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא א״ל רבי אתה עשית אותי ואת חייא (נדר׳ מ״א.).

ההוא דאמר להו נכסיי לטוביה שכיב אתא טוביה א״ר יוחנן הרי בא טוביה (כתוב׳ פ״ה:).

אמר להו רב נחמן דינא הוא וכו׳ (בארמית) אמר לו בר שמואל אם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבוא אמר ליה אטו כל יומא בצורתא שכיחא (שם צ״ב.).

ר׳ צדוק הוה ליה בוכרא רמא ליה שערי וכו׳ בהדי דקא אכיל איבזע שיפתיה אתא לקמיה דר׳ יהושע אמר ליה כלום חילקנו בין חבר לע״ה אמר לו ר׳ יהושע הן אתא לקמיה דר״ג א״ל חילקנו בין חבר לע״ה א״ל לא (בכור׳ ל״ו. ברכ׳ כ״ז:).

ר״ל ותלמידי דרבי חנינא איקלעו לההוא פונדק וכו׳ (בארמית הכל) או דילמא השתא מיהא לא סלקי אמר להן ריש לקיש נשכור וכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן אתי ושאלו לר׳ אפס אמר להן יפה עשיתן ששברתם.

בוניים בן בוניים אתא לקמיה דרבי ואמר להו פנו מקום לבן מאה מנה אתא אינש אחרינא אמר להן פנו מקום לבן מאתים מנה (עירוב' פ"ה:).

ר"ש בר רבי ובר קפרא הוו יתבו וקא גרסו קשיא להו שמעתא א"ל ר"ש לבר קפרא דבר זה צריך רבי א"ל בר קפרא לר"ש ומה רבי אומר בדבר זה אזל א"ל לאבוה איקפד אתא ר' חייא לאיתחבויי ליה אמר ליה עייא מי קורא לך בחוץ ידע דנקט מילתא בדעתיה.

כי אתא לקמיה דר' אמי אמר להו וכי מאחר שרבי יוחנן מלמדינו פעם ראשונה ושנייה הלכה כר' יוסי אני מה אעשה (ב"ב קמ"ח).

רבי יוסי ורבי יהודה חד אכיל דייסא באצבעתיה וחד אכיל בהוצא א"ל דאכל בהוצא לדאכל באצבעתיה עד מתי אתה מאכילנו צואתך א"ל דאכיל באצבעתיה לדאכל בהוצא עד מתי אתה מאכילנו רוקך (נדר' מ"ט:).

רבי יהודה הוה יתיב קמיה דר"ט א"ל ר"ט היום פניך צהובין אמר ליה אמש יצאו עבדיך לשדה והביאו לנו תרדים ואכלנום בלא מלח ואם אכלנום במלח כל שכן שהיו פנינו צהובים (שם).

וגם בדברי אדם אחד בעצמו פעמים שהוא מתחיל בארמית ומסיים בעברית:

אמר לך ר' מנא חדא מן תרתי לא פליט לכון אם אבילים אתם למה אכלתם בשר ושתיתם יין ואם אין אתם מתאבלין למה נטמאתם (ירוש' ברכ' נ"א).

ופעמים שהתלמיד בעצמו העיר על זה שרבו אמר הדבר פעם בלשון עברית ופעם בלשון ארמית. כך ספר

רבה בר בר חנה על ר' אלעזר, שכשהיו הולכים אחרי ר' אלעזר לבקר חולה היה פעם מברך את החולה כשנפרד ממנו בעברית: המקום יפקדך לשלום ופעם בארמית: רחמנא ידכיריך לשלם.*

ועתה, האפשר אחרי כל המשלים האלה לפקפק הפקפוק היותר קל, כי לא במקרה באו דברי החכמים במקורות התלמודיים פעם בארמית ופעם בעברית, כי אם בכונה, מפני שהובאו בלשון אומרם גם בבחינת השפה, מפני העיקר הגדול שהיו זהירים בו, שחייב אדם לאמר בלשון רבו, כמו בענין הנסחה, כך גם בענין השפה.

---

* אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דר' אלעזר לשלוי בתפיחא זימנין אמר המקום יפקדך לשלום וזימנין אמר רחמנא ידכיריך לשלם (שבת י"ב:).

ח. הלשון בבית המקדש

נוכל עתה לחזור לשאלת הלשון בבית־המקדש.

מכל האמור למעלה מוכח בוראות גמורה, כי מה שבא במקורות התלמודיים בארמית כך באמת נאמר בארמית ומה שבא בעברית כך יצא מפי אומרו. ולכן, כשם שאין ספק שהדברים בארמית שהובאו במקורות התלמודיים מבית המקדש, והם דברי יוסי בן יועזר, ודברי הבת־קול, באמת כך נאמרו בארמית, וזה מעיד, כי באמת דבר דברו בבית המקדש גם בארמית, כך כל הדבורים בעברית שהובאו במשנה מתוך בית המקדש, שהובאו למעלה, כך היו באמת בעברית. וכך מסופר במקום אחד גם בגמרא על שיחה בין כהנים בבית המקדש, והיא מעידה, כי היתה השיחה באמת בעברית.

הנהו תלתא כהני חד אמר הִגיעני כפול וחד אמר הגיעני כזית וחד אמר הגיעני כזנב הלטאה (פסח׳ ג:).
גם כאן ארמית ועברית משמשות חליפות בסירוגים, הספור בארמית ועצם השיחה בעברית. ואין ספק איפוא, כי באמת בעברית סחו.

אין איפוא לפקפק בדבר, כי המקורות התלמודיים מעידים על שמוש הלשון העברית בבית המקדש בזמן ההוא. כבר דחיתי דעתו של ד״ר ביכלר שלשון ארמית היתה מושלת בבית המקדש עד זמן נצחון הפרושים על הצדוקים ושמו במקומה את הלשון העברית, ולמן אז היתה הלשון העברית מושלת במקדש עד זמן החורבן,

שהוא כשש או לכל היותר כעשר שנים, וכל מה שיש בעברית במשנה מהמקדש הוא משש שנים אלה. זה דבר שאי אפשר, מפני שאלמלא היתה זו פעולת הפרושים לא היו הפרושים נמנעים מהכריז זאת ומלעשות לדבר זה פרסום גדול ולחוג אותו, על כל פנים לא פחות ממה שעשו לשמחת בית השואבה. דבר ברור הוא, שבשעת נצחון זה מצאו הפרושים את הלשון העברית בבית המקדש ולא היה מקום לעשות בענין זה שום תיקון, ולכן לא הזכירו הפרושים כלום מזה.

אבל, אימתי נעשה מעשה השנוי הזה בלשון בבית המקדש? אימתי נדחתה הלשון הארמית משם, והלשון העברית לקחה את מקומה?

לא מספרי דברי הימים מזמן ההוא, לא מספרי החשמונאים ולא מספרי יוסף בן מתתיה ואף לא מהמקורות התלמודיים אין לנו שום רמז למעשה של שנוי חשוב זה, ולכן בודאי לא נעשה כלל מעשה כזה בבית המקדש, מעשה של ד ח ו י הלשון הארמית והשבת הלשון העברית על כנה, ובודאי מעולם לא היתה הלשון הארמית מושלת בבית המקדש בדרך ר ש מ י, אם אפשר להשתמש בלשון של זמננו לעניני הזמן ההוא. אלא, שבודאי מן זמן שיבת הגולה מבבל ועד החורבן היו זמנים שבבית המקדש דברו ארמית פחות או יותר, וזה היה תלוי לפי מ ס פ ר ה כ ה נ י ם ה ב ב ל י ם ולפי טיבם ואיכותם.

כי אין ספק בדבר, כי למן שיבת הגולה והלאה תפס תפסו הכהנים מקום חשוב בבית המקדש. עזרא היה בעצמו כהן ומהודו הגדול נאצל מאליו על הכהנים הקרובים לו שעלו אתו. ויש לחשוב, כי בתחילה לפחות

היו הכהנים שעלו מבבל חכמים ויודעי תורה במדה יותר גדולה מהכהנים שמצאו עולי בבל בירושלים, כמו שהיה הדבר גם בכלל, שעולי בבל תפסו בתחילה על־פי מעמד העניינים מקום בראש הצבור היהודי המחודש. עד כמה היה כבוד עולי בבל חשוב עוד אצל הדורות הבאים נראה מזה, ששתי המלים האלה „עולי בבל" נהיו כעין שם מיוחד להמושג של הצבור היהודי, של האומה כולה בלשון דיני צבור. כך אָמרו בדורות הבאים: בור שבאמצע הדרך הרי זה של עולי בבל (תוספתא ב"ק ה'). וטבע הדבר מחייבת, שמעט מעט התחילו אלה עולי בבל בכלל, והכהנים הבבלים בפרט, לנהג סלסול בעצמם ולהתגדר ולהתיהר ביחוסם. והדבר היה מקובל אחר כך, כי „לא עלה עזרא מבבל עד שעשה כסולת נקיה ועלה" (בבלי קדוש' ע"א:), וכמו שכל הארצות הן בענין היחוס וטהרת המשפחה עיסה לארץ־ישראל כך ארץ־ישראל עיסה לבבל (שם ע"א).

הדבר הזה היה רע בעיני בני ארץ־ישראל בדורות הבאים, וכמה פעמים רצו לבטלו, אבל כל כך החזיקו המשפחות הבבליות בדבר זה, שאפילו רבנו הקדוש מאן לוותר עליו, וכשרצו לעשות בימיו בבל עיסה לארץ־ישראל * נתרגז וקרא: קוצים אתם משימים לי בעיני.** וכדי להשקיט תרעומות בני ארץ־ישראל היה צריך רבי להסתיע בעדות ר' חנינא בר חמא שהעיד, שהוא מקובל מר' ישמעאל בר' יוסי בשם אביו כך. ואף על פי כן

* ופירש רש"י: להחזיק משפחות ארץ־ישראל למיוחסות.

** ופירש רש"י: משום דרבי ממשפחת בבל היה מבני בניו של הלל.

לא נתקררה דעתם של בני ארץ־ישראל, ועוד פעם רצו לעשות את בבל עיסה לארץ־ישראל בימי ר' פינחס, והגיע אז הדבר לידי סכנה.* ועד מה הגיעה היוהרה של הבבליים בענין זה אפשר לראות ממה שקרה אחר כך לר' יוחנן בעצמו, שהוא רצה להשיא את בתו לתלמידו זעירי שבא מבבל, אך זעירי השתמט מזה, מפני שמשפחת ר' יוחנן, שהיה מקור מחצבה מארץ־ישראל, לא היתה די בחזקת כשרות אצל הבבלי זעירי עד שלא יכול ר' יוחנן יותר להתאפק וגער בו ואמר: תורתנו כשרה לכם ובנותינו אינן כשרות** וסימן ליחוסו הבבלי של אדם היתה לשונו: מי שסח בבלית, הרי זה מיוחס, עד שאחד מחכמי בבל קבע זה להלכה ואמר, וז"ל: כל שסיחתו כבבל*** משיאין לו אשה (שם), אך הוסיפו שם שעכשיו שיש רמאים גם הלשון אינה סימן.****

---

* בימי ר' פינחס בקשו לעשות בבל עיסה לארץ־ישראל אמר להם לעבדיו כשאני אומר שני דברים בבית המדרש טלוני בעריסה ורוצו וכו' אמר להו כל ארצות עיסה לארץ־ישראל וארץ־ישראל עיסה לבבל רצו אחריו ולא הגיעוהו ישבו ובדקו עד שהגיעו לסכנה ופירשו (שם).

** זעירי הוה משתמט הימנה דר' יוחנן דהוה אמר ליה נסיב ברתי (ופירש רש"י: ולא היה חפץ בה מפני שהיא מארץ־ישראל והוא היה מבבל) יומא חד הוו קאזלי באורחא מטו לעורקמא דמיא ארכביה לר' יוחנן אכתפיה וקא מעבר ליה א"ל אורייתין כשרה בנתין לא כשרה (שם ע"א).

*** ופירש רש"י: שמספר בלשון אנשי בבל.

**** והאידנא דאיכא רמאי חיישינן, ופירש רש"י: שלומדים שיחת בבל שהחזיקם במיוחסים.

ואם כך היתה גדולה יהירותם של הבבליים הפשוטים, הזרים, בגלל יחוסם הבבלית, על אחת כמה וכמה שהכהנים הבבליים היו מתהדרים בבבליותם. כבר ראינו, כי למן תחילת הסתדרותו של הצבור היהודי, אחרי שיבת הגולה מבבל, הביא מעמד הענינים לידי כך, שהכהנים הבבליים היו היותר חשובים במקדש. וטבע הדבר מחייבת שברבות הימים נהיו הם קצת כעין כתה בפני עצמה, ועדות מסיחה לפי תומה מהמקורות התלמודיים מקיימת לנו, כי המעמד הזה נמשך באמת בדורות הבאים. המשנה (מנח׳ י״א ז׳) אומרת: שעיר של יום הכפורים נאכל לערב והבבליים* אוכלין אותו חי מפני שדעתן יפה. והנה כאן העיד גם ר׳ יוסי: לא בבליים הם (האוכלים אותו חי) אלא אלכסנדריים הם ומתוך ששונאים את הבבליים קוראין אותן על שמן, ובשביל זה הכיר לו ר׳ יהודה טובה ואמר לו: תנוח את דעתך שהנחת את דעתי.* אבל, גם אם כך היה הדבר, שאלה הכהנים שהיו אוכלים את השעיר חי היו אלכסנדריים, אין ספק, כי היו באמת במקדש כהנים בבליים* והם היו מכונים סתם הבבליים, והם היו

---

* דבר מובן מאליו הוא שהכונה בזה לכהנים הבבליים וכך רש״י בפירושו: הבבליים כהנים אוכלים אותו חי.

* פירש רש״י: משפחת ר׳ יהודה מבבל היתה לפיכך שמח על דברי ר׳ יוסי.

* עי׳ עדותו של יוסף בן מתתיה, כי הורדוס הביא כהן פשוט מבבל, חננאל שמו, ויעשה לכהן גדול (עתיק׳ יה ב—ד) ושם עוד: חננאל שהיה כמו שאמרנו לא כהן בן הארץ אלא מאותם היהודים שהגלו מעבר לנהר פרת.

ט. לשונם של החשמונאים

מעשה החשמונאים הראשונים, שהוא היה נזכר לעולם בדברי הימים שלנו כאחד המעשים היותר גדולים והיותר מפוארים של עמנו, העלה את הצבור היהודי שוב למעלת אומה מדינית. ומה היתה לשונה של אומה זו? מה לשון דבר מתתיה עם בניו ועם ההולכים אחריו? מת לשון דבר יהודה המכבי לחיילותיו? מה לשון דברו אחיו אחר כך כשנהיו נשיאי ישראל, מלכי ישראל?

גם כאן אין לנו שום עדות מפרשת בנוגע לשאלה זו. רק על־פי אומד הדעת נוכל לדון ולהחליט, כי לא בלבד שהצבור היהודי כולו התמיד לדבר בלשון העברית שדבר בה לפני המרד, כמו שנתברר למעלה, וכך דברו גם החשמונאים, אלא שהמהפכה הגדולה, שעשתה את הצבור היהודי לאומה יהודית, חזקה גם את הלשון של האומה במדה מרובה. המטבעות של החשמונאים הראשונים טבועות בלשון עברית, אך זה אינו ראיה, כי גם לשון ה ד ב ו ר היתה עברית. המזמורים האחרים מזמן התשועה הזאת שנשמרו בספר תהלים גם הם אינם ראיה ללשון הדבור, כי דבר טבעי הוא שבעלי המזמורים האלה חקו את לשון הנביאים של הימים הקדומים. קצת יותר אפשר להסתיע בענין זה בפועל ספרותי אחד מהזמן ההוא, הוא ספר דברי הימים של הזמן שלפני מרד החשמונאים ושל המרד בעצמו ושל הנצחון והימים הקרובים שלאחרי התשועה הגדולה, הוא „ספר המכבים

הראשון". זה הספר נכתב בעברית.* ואף על פי שלא מן הנמנעות הוא, כי מי שכתב דברי הימים האלה, שהוא היה בודאי יהודי לאומי, אם נדבר על אדות הימים ההם בלשון של זמננו, כתב עברית אף על פי שהצבור דבר ארמית, אך מעצם הספר יש להוכיח, כי לא היה כך, כי אלמלא היה באמת כך הדבר, שהוא כתב עברית אף על פי שהצבור לא דבר עברית, רק מפני הקנאה להלשון העברית, אי אפשר שלא היה פוקד עון זה של עזיבת הלשון העברית על הצבור היהודי. ובהיות שבכל הספר אין שום תוכחה, אפילו היותר קלה, על זה, מכרח הוא, שהוא היה כתוב בלשון שכל הצבור, או לפחות רובו הגדול של הצבור, דבר בה.

רק מעשה אחד של החשמונאים, שנשארה לנו על אדותיו עדות, נוגע גם בלשון, וממנו נוכל להסתיע קצת בשאלה זו. ר' אבהו, שבידו היו שמורות קצת מסורות של דברי הימים מזמן ההוא, העיד, כי החשמונאים שנו שם אחת מערי ישראל וקראו לה בשם חדש, וזה השם יוכל להיות לנו לעדות בענין הלשון שדברו החשמונאים. וז"ל של ר' אבהו:

א"ר אבהו עקרון תעקר זו קיסרי בת אדום שהיא יושבת בין החולות והיא היתה יתד תקועה לישראל בימי יונים וכשגברה מלכות בית החשמונאים ונצחום היו קורין לה אחידת מגדל שיר (מגי' ו').

והנה בעצם מעשה זה של שנוי השם של קסריה אין לפקפק, יען זו עדות מסיחה לפי תומה והשם וכל סגנון

* כבר הסכימו בזה רוב החכמים שחקרו בשאלה זו.

המאמר מעידים על אמתותו, אלא שיש לתמוה איך שנו החשמונאים שמה של קיסריה שלא נבנתה אלא על־ידי הורדוס. והתשובה היותר פשוטה היא לכאורה, כי המעשה נעשה אחר כך ובטעות יחס אותה ר׳ אבהו להחשמונאים, אך מעמד הענינים בארץ־ישראל למן זמן הורדוס ואילך אינו מרשה להניח הנחה זו, כי בכל הימים שלאחרי מלכות הורדוס לא היה רגע אחד עלול למעשה שנוי שם כזה אלא בימי המרד ברומאים, והמסורה של ר׳ אבהו מדברת ביונים. ומלבד זה, המרד האחרון היה יותר מדי קרוב לזמנם של חכמי התלמוד וזכרונות מעשי קנאי המרד ההוא היו יותר מדי קבועים בדעתם, ואי אפשר שיתסו מעשה שלהם להחשמונאים. אבל התירוץ האמתי לקושיה זו הוא, כי המסורה שהיתה בידי ר׳ אבהו לא נתכונה לאמר שהחשמונאים שנו את השם „קיסריה" להשם החדש, אלא שהם שנו את שם העיר הזאת. כי אין ספק בדבר, שהורדוס בנה את העיר שקרא לה קיסריה לא במקום שלא היה שם שום ישוב מעולם. ובודאי היונים הרגישו כבר בטיב המקום ההוא והתישבו שמה, וכשפשטה מלכות היונים בארץ־ישראל קבעה לה המלכות בעיר זו, שבודאי היו רוב יושביה יונים, יתד נאמן לשלטונה, וכמו שאמרה המסורה של ר׳ אבהו בלשונה העזה כל כך: שהיא היתה יתד תקועה לישראל בימי היונים, וכמו שפירש רש"י: יתד תקועה לרעה, ובודאי קראו היונים למקום זה שם ביונית, ואחר כך כשגברו החשמונאים קראו לו שם חדש. ובימי ר׳ אבהו כבר נשכח השם היוני שהיה למקום זה קודם החשמונאים, רק היה ידוע המעשה, כי העיר הזאת, שהיתה מפורסמת בשמה החדש קיסריה, היתה נקראת

לפנים בשם אחר, והמסורה של ר' אבהו אמרה, כי השם ההוא קראו לה החשמונאים. ובכן, אין ספק בדבר, כי החשמונאים עשו מעשה לשוני חשוב, נאה להם ומסכים לכל מה שאנו יודעים ממעשיהם ברוח הלאומי, ויש לחשוב, כי לא שם המקום הזה בלבד שנו, אלא גם מקומות אחרים שקראו להם היונים שמות בלשון יונית קראו להם החשמונאים שמות בלשון היהודים.

וכדי שנוכל לדון מה היתה זו הלשון שבה קראו החשמונאים שמות להמקומות שנקראו קודם בלשון נכרית צריך לבדוק בטבעו של זה השם שקראו להמקום שקרא לה הורדוס קיסריה.

המסורה של ר' אבהו, בנוסחה שהיא לפנינו בגמרא בבלית, אומרת, כי היו קוראין לה אחידת מגדל שיר. והנה במלה השלישית של זה השם אין גרסאות מתחלפות בגמרא בבלית בעצמה: הערוך הביא שתי גרסאות, האחת שר,* והשני שה, ובספר עין יעקב הגרסה היא צור. אבל בשתי המלים הראשונות של השם אין גרסאות מתחלפות בגמרא בבלית, ואת המלה הראשונה אחידת פרש הערוך במשמעות כבוש ולכידה: ערוך: אחזנו מגדל, וכך רש"י במשמעות כבישת מגדל. והנה אחידת במקום אחיזה במשמעות וכבוש ולכידה זו לשון ארמית, כמו שכבר הביא ר' בנימין מוספיא בהגהותיו על הערוך תרגום ולכוד לא ילכוד ומיחד לא אחיד, ותרגום אחוזת נחלה אחידת אחסנתא, שהיא היא המלה שבמסורת ר' אבהו. הרי לנו ראיה, כי החשמונאים בשם חדש שקראו

---

* כך בכ"י ודפוס ראשון (קהוט).

לעיר מערי ארץ־ישראל אחרי נצחונם השתמשו בלשון ארמית, וזו עדות כמעט מפורשת שהם דברו ארמית.

ואולם זו המלה אחידו, שבמסורת ר׳ אבהו בנסחת הגמרא הבבלית היא חשודה מאד גם מצד עצמה וגם מצד שתי המלים האחרות של השם הזה. כי עצם המלה אחידת אינה טבעית לשם מקום, כי זה שם פעולה ולא שם דבר, וכמו שבאמת הערוך תרגם בעברית בפעל: אחזנו, וגם רש״י שתרגם כבישת הוא על כל פנים פעול, ואין זה נאות לשם מקום. ומצד שתי המלים שקודם המלה אחידת, זו המלה אחידת עוד חשודה ביותר. כי אם באמת השתמשו החשמונאים בהמלה הארמית אחידת, איך השתמשו בשתי המלים האחרות בצורה עברית? הלא בטבע הדבר היה להשתמש גם בחלק השני של השם בצורה ארמית ולקרוא אחידת מגדלא דשירא, או דצורה, כמו אחידת אחסנתא. חוש הלשוני של האדם, אפילו בלי שום כונה, מכריחו בכח טבעי לתת להשם צורה לשונית אחת ולא הרכבה בשם אחד בשתי לשונות יחד.

אנו רואים איפוא, כי על־פי עצם נסחת גמרא בבלית, בלי שום עדות אחרת, חלק הראשון של השם שבמסורת ר׳ אבהו חשוד. אבל, יש עדות מפרשת כשרה, שזה החלק הראשון של השם הוא באמת משובש. כי השם הקדום הזה של קיסריה נמצא עוד בשני מקורות תלמודיים אחרים, ויותר קדומים מתלמוד בבלי, והם: תוספתה ותלמוד ירושלמי. ואפילו אם נאמר, כי המקור שבתלמוד ירושלמי הוא המקור שבתוספתה, על כל פנים זה מקור אחד שנשמר בשני מקומות מתחלפים בצורה אחת.

והנה בזה המקור, חלק הראשון של השם איננו אחידת אלא חומת. וזה לשון התוספתה: תחום ארץ־ישראל פרשת אשקלון חומת מגדל שרשן דקיסריה ושרא דרור ושורא דעכו כבריתא וכו׳ (תוספתה שבי״ה, מהדו׳ צו״מ).

וכך בגמרא ירושלמית:

תחומי ארץ־ישראל פרשת חומת מגדול שיר ושינא דרור ושירא דעכו וכו׳ (שם פרק ט׳).

בשני המקורות האלה (שכמעט בכל שאר השמות יש שנויי נסחאות בין זה לזה, וגם בעצם שם זה בחלק השלישי אינם מסכימים, שבהתוספתה הוא משונה מהנסחה שבגמרא בבלית ובירושלמי הוא כמו בנסחה הבבלית). — בחלק הראשון של השם שמהם מסכימים ובשניהם הוא לא אחידת, אלא: חומת.

וזו המלה חומת, גם במהותה וגם בצורתה נאותה ומכונת לשתי המלים האחרות של השם. כי הוא שם אמתי ולא שם פעולה, וצורתה צורה עברית גמורה, וזה בהסכמה גמורה לצורת שאר שתי המלים של השם הזה.

ואם נוסיף זו העדות הכשרה למה שכבר ראינו, כי גם בלי זה חלק הראשון של השם כמו שהוא בנסחה גמרא בבלית הוא חשוד כל כך, לא ישאר יותר מקום לשום פקפוק בדבר שהחלק הזה של השם שבנסחה הבבלית הוא משובש.

והנה עלי להודות, כי גם הגרסה חומת אינה נקיה אצלי מכל חשד, כי קצת קשה בעיני שיקראו לכל העיר חומה, שאינה אלא שם לכותל המקיף את העיר. ואולי

יש לראות רמז להגרסה האמתית של חלק הזה של השם בעצם דברי המסורה של ר׳ אבהו: „שהיא יושבת בין החולות״, ולכן אפשר שהשם האמתי שקראו החשמונאים היתה לא חומת מגדל וכו׳ אלא חולת מגדל וכו׳, ובאמת אָנו מוצאים מלה זו בצירוף לשמות ערים עוד במקומות אחרים במקורות התלמודיים: חולת של מחוזא, חולת של יבנה (תוספתה ערכ׳), ובמשנה (שם ג׳ ב׳) בחולת המחוז, וכן חולת אַנטיוכיא (ירוש׳ דמא׳ ב׳), בפירוש מלה זו נחלקו המפרשים הקדמונים. רנמ״ה ורש״י פרשו סביבות העיר, מלשון מחול הכרם, והערוך פרש מקום של חול. ויותר נראה הפרוש הראשון, עיין המלון ערך חולת. זה השם חולת בא עוד בצורה אחרת, ביו״ד במקום ו״ו: חילת: אין מלמדין את הפרה אלא בחילת בלוד (תוסתפתה שבי׳ ג׳), המצמיח על גבי ביצים ועל גבי חילת חייב (שם בלא א). ואין זו פשוט שבוש, אלא שתי צורות של שם אחד, ולא רחוק הדבר, כי במסורה של ר׳ אבהו היה השם חילת במקום חולת, ואחר כן נמחק ראשה של הלמ״ד וטען הסופר וחשב שזו דלי״ת, וכתב חידת, ואחר כן הוסיף סופר אחד אל״ף בראש המלה אם בכונה שחשב באמת שזו היא מלת אחידת אם בטעות, מפני שהיה בין לה והמלה חידת בבואה של איזו אות שנכתבה בטעות ונמחקה ונדמה לו שזו אות אל״ף.

על כל פנים יהי איך שיהיה בענין השתבשות השם במסורת ר׳ אבהו, הדבר הוא למעלה מכל ספק, כי החלק הראשון של השם שקראו החשמונאים להעיר שנקראה אחר כך על ידי הורדוס קיסריה היה חומת או חולת, — על כל פנים שתיהן מלות עבריות בעצמן ובצורתן.

יש לנו איפוא בזה עדות מפרשת למעשה לשוני חשוב מאד מצד החשמונאים. עיר שהיתה נקראת בשם יוני, קראו הם בשם עברי. ובהיות שאין להניח, כי דוקא בעיר זו בלבד עשו כזאת, לכן יש להחליט בודאות גמורה, כי זה היה מעשה לאומי כללי, שכל מקום ומקום, עיר או כפר, שנקרא בזמן היונים בשם יוני, שנו הם את שמו וקראו לו שם עברי, אלא שמקומות כאלה בודאי לא היו רבים, ולכן לא עשה המעשה רושם מיוחד בקהל.

והנה יש מקום לטוען לטעון, כי אפילו אם נניח, כי כל זה אמת, שהחשמונאים קראו למקום זה בעברית ולא בארמית, אין זו עדיין ראיה, שהם גם דברו עברית. כי הלא אפשר שאף על פי שדבר לא דברו עברית, בכל זאת, מקנאה להלשון הלאומית, קראו להערים שכבשו שמות עברים. ואני מודה, כי אין זה מן הנמנעות. ואף על פי כן, אומד הדעת הטבעית אינו יכול לקבל הנחה זאת. כי מה נפשך: מה היו החשמונאים? קנאים להלשון העברית או לא קנאים? אם לא היו קנאים להלשון העברית, למה קראו שמות בעברית? מדוע לא קראו בארמית, בלשון שדברו הם והעם כולו? ואם הם היו קנאים, ובמה שקראו בעברית ולא בארמית עשו מעשה של קנאה להלשון העברית, איך אפשר שהם בעצמם לא עזבו את הלשון הארמית והחלו לדבר עברית? איך לא עשו איזה מעשה בענין הדבור בלשון העברית לכל העם? ואם עשו מעשה כזה, לעזוב הלשון ולפעול שגם אחרים יעשו כך, איך לא הודיעו זאת שני ספרי המכבים? וגדולה מזו: אם גם עצם שנוי שם זה היה מעשה של קנאה להעברית, נגד הלשון שדבר כל העם, איך לא הזכירו גם זאת מחברי ספרי המכבים? ואין להשיב

על זה, כי בעיני מחברי שני הספרים האלה לא היתה הלשון העברית חשובה, כי הלא הם היו בדעה אחת בכל דבר עם החשמונאים, ואם בעיני החשמונאים בעצמם היה הדבר הזה חשוב, אי אפשר שגם בעיניהם לא היה הדבר הזה חשוב.

ובאמת, באותו מקום שנזכר השם העברי של קיסריה נזכרו גם שמות מקומות בלשון ארמית. קצת אלה השמות בודאי נשתבשו, כך תרנגולתא, במקומות אחרים תרנגול, אבל השאר באמת כך היה שמם בצורה הארמית. קצתם שמות מקומות בגליל, ששם כבר שלטה הלשון הארמית, וקצתם גם ביהודה, אך זה אינו ראיה, כי כל העם ביהודה דברו ארמית, אלא שבמקומות האלה ישבו אנשים מדברים ארמית, אולי שנתאחזו שם בזמן שהיתה הארץ שממה, כמו שכבר הזכיר זאת יחזקאל, או שנתאחזו שם אנשי גליל. והנה אָנו רואים, כי אותם לא שנו החשמונאים בשמות עברים. מזה אנו לומדים, כי בכל קנאת החשמונאים ללשון האומה נגד לשון היונית, לא קנאו ביותר נגד לשון הארמית, ולכן אלמלא דברו הם ארמית בודאי היו קוראים גם את המקומות שהיו להם שמות יונים בשמות בצורה ארמית.

ומה שהכרחתי למעלה על־פי אומד הדעת ועל סמך קריאת השם בעברית להעיר שקראוה היונים ביונית, מתקיים כמו כן במה שנראה בזמן הקרוב לזה. כי אָנו מתקרבים עתה לזמן שיש לנו עליו עדיות רבות מפורשות אדות לשון הדבור של הצבור היהודי, כי נשמרו לנו עצם דבריהם של אנשים רבים, ולא בלבד מה שדברו בעניני תורה ומשפט ודין, אלא גם מה שסחו שיחות חולין בכל

עניני החיים. מבעד לערפל הדורות אזנינו שומעות כמעט את עצם קולם מדבר לנו ואנו יודעים בודאות גמורה מה לשון דברו. ובין אלה הקולות של שיחה היה קול אחד בא לנו מתוך חצר המלכות של דור השני של החשמונאים בעצמם. אדות ינאי המלך מסופר לנו בגמרא בבלית (סוטה כ"ב:) לאמר:

אמר לה ינאי לדביתהו: אל תתיראי מן הפרושים ולא ממי שאינן פרושים אלא מן הצבועים שדומין לפרושים שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס.

והנה כבר נתבאר למעלה בראיות ברורות, שהמקורות התלמודיים מביאים כמעט בכל מקום את דברי האנשים בלשון אומרם, גם בענין השפה, אם נאמרו בעברית הדברים מובאים בעברית ואם בארמית — בארמית. והדבר הזה הוא ברור בפרט במקום שהמספר מספר מעשה בארמית, וכשהוא מגיע לעצם דברי האומר הוא פוסק ועוזב את הלשון הארמית ומביא הדברים בעברית. שם אין ספק ספקה שהדברים המובאים בעברית באמת כך נאמרו בעברית. וכך הדבר כאן. המספר מעשה השיחה בין ינאי ואשתו מספר בארמית, אבל עצם דברי ינאי הוא מוסר בעברית. אין ספק איפוא, כי אלה הדברים אמר ינאי לאשתו באמת בזו הלשון שהם כתובים עתה לפנינו. והנה כבר ראה רש"י, כי הדברים האלה של ינאי הם דברי צואתו לאשתו לפני מותו,* וכך גם

---

* וז"ל רש"י: שהפרושין היו שונאין אותו לפי שהרג מן החכמים הרבה ונהפך להיות צדוקי כדאמר בקידושין (דף ס"ו) וכשמת היתה אשתו יראה מהן שלא יעבירו המלוכה מבניה והיתה

דעת החוקרים החדשים. אָנו רואים איפוא, כי ינאי המלך ברגעים האחרונים של חייו, בשעה שאין בטבע האָדם לדבר אלא בלשון שהוא רגיל בה, סח עם אשתו ע ב ר י ת.

עוד הובאו דברים בעברית מינאי המלך, כעין מנאם קטן של סעודה שנאם להחכמים שהזמין אליו אחרי שובו ממערכות מלחמה בנצחון גדול:

מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים והיה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל אמר להם אבותינו אכלו מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש אף אָנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו. אבל כל ספור מעשה זה נראה שהוא קטע מן ספר דברי הימים של החשמונאים, ולכן אפשר לחשד, כי הדברים נאמרו בלשון אחרת והסופר כתבם בעברית.

ועוד קול אחד אָנו שומעים מזה הזמן, וזה הקול אם איננו מעצם חצר המלכות, על כל פנים מאדם קרוב למלכות, מאחי המלכה אשת ינאי המלך, הוא שמעון בן שטח. ממנו נשמר מאמר במסכת אבות, בעברו, ומלבד זה שיחה עם רוצח ברגעים של התרגשות עזה וקצף גדול, כשראה כמעט בעיניו מעשה הרצח ולא יכול לדון אותו למיתה, ושיחה ארוכה בעברית עם חוני המעגל וכן שיחה עם חברו יהודי בן טבאי (עי' כל זה בשיחות

אומרת לו לבקש מלפניהם עליה ואמר לה אל תתיראי מן הפרושים שצדיקים הם ולא ינמלוך רעה ולא לבניך שלא חטאו ולא ממי שאינן פרושים שהם אוהבי.

שמעון בן שטח בספר „אבות הלשון העברית"). כל אלה שיחות שעצם טבע שלהן מעיד עליהן, שכך יצאו מפיו של שמעון בן שטח.

אבל, גם דברים בארמית הובאו משמו של ינאי המלך ואשתו ושמעון בן שטח במקורות התלמודיים. במקום אחד מספר, כי פעם אחת ישב שמעון בן שטח בסעודה עם ינאי המלך וסחו יחד ארמית. מעשה זה מסופר בשני מקורות, בתלמוד ירושלמי ובתלמוד בבלי, בשניהם בלשון ארמית, אך בנסחאות מתחלפות זו מזו. בירושלמי נאמר, כי היה מעשה שנצרכו הרבה מאות קרבנות לנזירים שבאו ירושלימה ובקש ר' שמעון בן שטח מינאי המלך שיתן הוא החצי משלו ואחר כך נודע לינאי המלך שרבי שמעון בן שטח לא נתן כלום, ויקצוף המלך עליו בשביל זה ויברח רבי שמעון בן שטח. לימים באו גדולי מלכות פרס לינאי המלך ובשבתם במסבת ינאי בסעודה שעשה המלך לכבודם אמרו לו זכורני שהיה כאן איש זקן והיה אומר לנו דברי חכמה, ובשספר ינאי מה שקרה לו עם שמעון בן שטח בקשו ממנו שיביאהו בחזרה וישלח ינאי המלך אחרי רבי שמעון ויבטיח לו כי לא יגע בו ויבוא ר' שמעון וישיחו יחד בארמית. ובבבלי נאמר, כי הסבה שבשבילה ברח ר' שמעון בן שטח היתה הריגת ינאי את חכמי ישראל והסבה שהביאו ינאי בחזרה היתה מפני שלא היה לו לינאי המלך אדם שיברך בסעודה. אבל כל ספור מעשה זה חשוד לפחות בצורה שהוא מסופר לנו. ההבדלים העיקריים בין הירושלמי והבבלי בסבת בריחתו של ר' שמעון וסבות הבאתו בחזרה מספיקות לתת מקום לחשד, וגם טבע עצם הדברים שמספר שסחו בשעת הסעודה

עושה קצת קשה שנחשבם לאמתים, כי כמעט אינו מתקבל על הדעת שבחצר המלכות בסעודה יתוכחו באופן כזה בדברים כאלה, אף על פי שאין זה מן הנמנעות אצל השליטים בארצות המזרח, כי שיחות קצת דומות לזה בטבען יש רבות אצל הערבים בין האמירים והחליפים והליצנים שלהם. על כל פנים, המעשה כמו שהוא מסופר בשני המקורות אינו עושה רושם של מאורע אמתי של דברי הימים. ואם בכל זאת נאמר, כי אי אפשר שכולו יהיה בדוי ונרצה לקבל את עצם המעשה לאמת, עלינו לפשר בין שני המקורות ולאמר, כי סבת הבריחה היתה מה שמספרת גמרא בבלית וסבת הבאתו חזרה מה שמספרת גמרא ירושלמי, שהדבר נעשה בהשתדלות אנשים גדולים ממלכות פרס, ובהיות שמלכות פרס לא היתה כבר בעולם בזמן ההוא, צריך לאמר, כי הכונה בהמלים „מלכותא דפרס" היתה לאחת מהארצות שהיתה לפנים תחת מלכות פרס, ואולי התכונה בזה לארץ הדייב, שהיא גובלת בארץ מדי מזרחה, ואפשר ששמעון בן שטח נמלט שמה בעת הריגת הפרושים, כמו שהיתה ארץ הדייב מקום מנוס ומפלט לבני בית התשמונאים גם אחר כן בזמן הורדוס, ואחר כן באו אולי אנשים גדולים מחצר המלכות של הדייב שהיו בודאי בידידות עם ינאי ועל־פי השתדלותם נעתר להם והבטיח להם שלא יגע בו, וכששב שמעון בן שטח עשתה המלכה אחותו סעודה להאורחים ושמעון אחיה יחד. ואם כך היה הדבר, לא תמוה הוא, כי המלך ינאי ושמעון סחו בסעודה זו בארמית, כי הלא האורחים לא היו כלל יהודים, כי רק אחר כך, בזמן הילני המלכה, נתיהד בית המלכות של הדייב, והם לא ידעו כלל עברית, ובהיות

שהלשון הארמית היתה עוד גם בזמן ההוא קצת משותפת לכל עמי המזרח, לכן בסעודה שהיו מסובים בה גם שרים נכרים סחו כלם בלשון ארמית.

אבל מעשה אחד של שמעון בן שטח מוכיח לכאורה שלשון הדבור של המון העם של הצבור היהודי בימיו היה באמת ארמית.

ברייתא מוסכמת מעידה, כי שמעון בן שטח תקן כתובה לאשה (שבת י"ד:), והנה דבר ידוע הוא, שנוסח כתובת האשה הנהוג בכל ישראל, יצאו הקראים, עד היום הזה הוא בלשון ארמית, ואין ספק בדבר, כי זה הנוסח הוא קדום, כי הוא נמצא בעינו במקורות התלמודיים הקדומים (תוספתא כתוב' ג', משנה שם ד' ועוד), ולכאורה אומר הדעת נותן, כי לא נתנסחה הכתובה בארמית אלא כדי שיבינו האיש והאשה במה הם מתחייבים זה לזו, ועל כרחינו עלינו לאמר, לכאורה, כי זו ראיה נצחת שבזמנו של שמעון בן שטח דבר רוב העם היהודי בארמית.

ובאמת, הנוסח הארמי של הכתובה הלא אחת מהראיות שבהן מסתייעים ביותר כל אותם החכמים שהחליטו, כי בזמן ההוא היה כבר הצבור היהודי גם ביהודה ארמי בלשונו. ולא בלבד כתובת האשה, אלא גם שאר נוסחאות מעשי בית־דין ושטרות של משא־ומתן שבאו במקורות התלמודיים הקדומים, המוסמכים, רובם הם בארמית. כך שטר קבלת שדה (תוספתא ב"מ ט'), שטר מלוה (משנה ב"ב י"ב), ועוד.

ואולם כל עצמה של ראיה זו ללשון הדבור של הצבור היהודי בנוי על יסוד רעוע מעיקרו. כי ההנחה,

שבשביל זה נתנסחו כל אלה השטרות בארמית מפני שהיא היתה לשון רוב הצבור היהודי, אינה עומדת בפני מנהג ישראל למן אז ועד היום. בכל תפוצות ישראל נהוג הנוסח הארמי של הכתובה ושל הגט גם עתה, אף על־פי שרובו ככלו של הצבור היהודי אינו מבין ארמית אפילו באותן הארצות שהלשון העברית היא עודנה נחלת רוב הצבור. הסבה לזה היא, שכך הוא טבעו של הצבור היהודי לא לנגוע ולא לעשות שום שנוי בדבר מקובל מדורות קדומים. רק הקראים בראשיתם, שהרימו יד בהקבלה בכלל, דחו גם את הנוסח הארמי של הכתובה והגט ותקנו במקומה נוסח עברי.

וכך היה הדבר בזמן שאנו עומדים בו. מכל המקורות התלמודיים אנו רואים, כי כל אלה הנוסחאות הארמיות הן נוסחאות קדומות באמת, ורגלים לדבר, כמו שכבר בארתי למעלה, כי אלה הנוסחאות נתנסחו עוד בתוך הגולה הבבלית על־פי עזרא וחבריו, שהם היו הרשות המשפטית של הצבור היהודי שם, ונתנסחו בארמית, מפני שזו היתה הלשון הרשמית של המלכות, והיה צריך שכל מעשי בית־דין בעניני נשואים ובעניני מקח־וממכר ואריסות וכיוצא באלה יהיו כתובים בלשון שמבינים פקידי המלכות, כדי שיהיה להם כח חוקי. אלה הנוסחאות הרשמיות הובאו על־ידי עזרא ובית־דינו אחר כך גם ליהודה, וכך נקבעו גם שם, וכך היו נהוגים אחר־כך דור אחר דור, מפני שכבר נקבעה אצלם הנטיה לא לנגוע בדבר מקובל.

וראיה ברורה לזה היא, כי נוסח שטר אחד שנתקן מעיקרו בארץ־ישראל נתנסח באמת בעברית.

זה השטר הוא **הפרוזבול**. את השטר הזה תקן הלל, והמשנה בעצמה מסרה לנו את גוף נוסחתו, וז"ל: זה אחד מהדברים שהתקין הלל וכו' וזה גופו של פרוזבול מוסר אני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני ופלוני, שכל חוב שיש לי אגבנו כל־זמן שארצה (שבי' ג'), הרי נוסח שטר **שנולד** בארץ־ישראל והוא נתנסח **לא** בארמית, אלא בעברית, אף על פי שמי שהתקין אותו ונסח אותו היה בעצמו **בבלי** ולא היה נזהר לא להשתמש בלשון שהיתה על כל פנים לשון הדבור שלו עד בואו לארץ־ישראל ונשמרו ממנו דבורים בארמית גם מימי שבתו בארץ־ישראל.

אך אותם השטרות שארץ מולדתם היתה **בבל** נתנסחו שם בלשון המלכות של הארץ שם ובנוסחה זו הובאו לארץ־ישראל על־ידי עזרא ובית־דינו, ובנוסחה מקובלה זו נשמרו גם אחר־כך בלי שנוי בשפת הנוסחה.

וגם נוסח הכתובה הוא, בלי ספק, נוסח קדום עוד מימי הגולה בבבל, שנעשה בעיקרו בבית־דינו של עזרא. ומה שנאמר במקורות התלמודיים, שהובאו למעלה, כי שמעון בן שטח תקן כתובה לאשה, אין הכונה בזה שקודם שמעון בן שטח לא היתה כל כתובה נהוגה בישראל, אלא, שבהכתובה הנהוגה מקודם תקן הוא דבר **חדש, ולתיקון** זה נסח גם הנוסחה. והדבר מבואר בפרוש בתוספתא (כתוב' י"ב), וז"ל: בראשונה שהיתה **כתובתה** אצל אביה והיתה קלה בעיניו להוציאה התקין שמעון בן שטח שתהא כתובתה אצל בעלה והיה כותב לה כל נכסיי דאית לי אחראין וערבאין לכסף כתובתיך.

וכך בגמ' שם (פ"ב:), וז"ל:

בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים וכו' ועדיין כשהוא כועס עליה אומר לה טלי כתובתיך וצאי. עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה כל נכסיי אחראין לכתובתה.

שני המקומות התלמודיים האלה מעידים עדות שאין לפקפק באמתותה, שגם קודם שמעון בן שטח היתה כתובה נהוגה בישראל, ושמעון בן שטח תקן ב ה, בזו הכתובה, תקון חשוב, שלא תהא האשה קלה בעיני בעלה לגרשה, ודבר טבעי הוא, שהמלים שהוסיף שמעון בן שטח לתוך נוסח הכתובה הנהוג מזמן קדום נתנסחו גם הן באותה הלשון שכל הכתובה היתה מנוסחת בה, — היא הלשון ה ב ב ל י ת, ה א ר מ י ת.

י. לשון חכמים; עברית בבית המדרש

מכאן ואילך הקולות של הדבור בעברית שנשמרו מהזמן ההוא הולכים הלך ורב. החלק הגדול בהם דברי חכמים, אך לא בלבד דברי משא־ומתן בהלכות ואגדות בבית־המדרש, אלא גם שיחות חולין שלהם במקרים מתחלפים במעשי יום יום, בשבתם בביתם ובלכתם בדרך, בשעות של שמחה וברגעים של צרה ויגון, וזהו מה שמוכיח, כי זו הלשון שבה נשמרו לנו השיחות האלו היתה באמת לשון הדבור הרגיל שלהם. ולא עוד אלא שפעמים אזנינו שומעות פתאום בת־קול של שיחה בעברית מתוך העם, מפי אנשים ונשים וטף, כל זה נשמר לנו בהמקורות התלמודיים מהזמן ההוא. ואחר כל האמור למעלה בזה הענין אין יותר מקום לפקפק אם באמת נאמרו כל אלה הדברים בזו הלשון בעצמה שבה הם כתובים לפנינו בהמקורות הנזכרים.

ואנו עומדים כעת בעצם זמנה של אותה הלשון העברית, שתחלתה ראינו בספרים האחרונים של המקרא ובספר בן־סירא, ובזמן שאנו עומדים בו עתה הגע הגיעה למרום תקפה ויפיה. בכל היותה בעיקרה אותה הלשון שדבר העם כלו בימי המלכים והנביאים השתנה השתנה עתה גונה ולבש לבשה צורה חדשה. את זו הלשון קרא אחד מחכמי הדורות הבאים, הוא רבי יוחנן, לשון חכמים, מפני שבימיו היתה כבר באמת כמעט רק לשון

חכמים בלבד. ורב העם כבר השתמש בדבור הרגיל בכל עניניו בלשון הארמית, והלשון בצורתה העתיקה שבה כתובים ספרי המקרא קראו חכמי התלמוד לשון תורה. ואחרים קראו להלשון בצורתה החדשה לשון המשנה, מפני שהלשון בצורה זו נשמרה לנו בפרט בהמשניות המתחלפות שנשמרו לנו מהדורות ההם, ובזה השם החזיקו גם חכמי זמננו.

אבל, אם אין ספק בדבר, כי הלשון הארמית, שהיתה בזמנים ההם לשון שפשט שמושה כמעט בכל העולם המזרחי ובכל עניני משא־ומתן, פעלה פעולה גדולה על הלשון העברית, ופעולה זו היתה בודאי אחת הסבות להצורה החדשה של הלשון העברית, כמו שהיא נגלית לפנ־נו במקורות התלמודיים של הזמן ההוא, אף על פי כן ההחלטה, כי זו הלשון אינה אלא תרגום הלשון הארמית, או אינה אלא לשון ארמית מעוברת, היא ממש כאלו יחליט אדם שהלשון הגרמנית בימי הומבלד אינה לשון חיה, טבעית, אלא תרגום הלשון הצרפתית, או אינה אלא לשון צרפתית מגורמנת, מפני שהיו בה בזמן ההיא לא בלבד הרבה מלים צרפתיות אלא מבטאים ודבורים בצרפתית הרבה היו נהוגים בה, והרבה מאד דבורים ומבטאים היו מתורגמים מצרפתית, כמו שצוחו על זה חכמי הלשון הגרמנית בדור ההוא.

לרגע אחד נדמה, כי החורבן השני הגדול של האומה כאלו לא נגע כלל בלשון לרעה. ציון, שדה נחרשה, ממקום המקדש שועלים יוצאים, אך מיבנה, מברור חיל, מלוד עוד קולות הלשון בכל תקפה ויפיה עולים באזנינו, ואולי מי שמטה קצת אזן קשבת ישמע מבין הקולות

החיים האלה בת־קול מחרדת המנהמת ואומרת כי גזר־דינה של הלשון נחתמה וימי גסיסתה ממשמשים ובאים. כי כל הימים שחומת ירושלים עמדה, היא היתה גם חומה להלשון העברית בפני צרתה, הלשון הארמית, ובנפלה עם הקנאים האחרונים נפלה גם חומת הלשון העברית ואין מציל.

אבל, לעת־עתה אָנו שומעים את כל חכמי הדור הזה ושלאחריו, לא לבד נושאים ונותנים בעברית בדברי הלכה בבתי־מדרשיהם, אלא שחים שיחות חולין בעברית ביניהם ובין עצמם וגם עם עבדיהם ושפחותיהם ועם אנשים מהשוק בענינים מתחלפים מעניני החיים, ורק במקרים מעטים אָנו שומעים מהם דברים בארמית. אך זה היוצא מן הכלל מוכיח, כי כל הנאמר בשמם בעברית, כך באמת יצא מפיהם בעברית; והוא גם מקיים שוב מה שכבר העירותי פעמים אחדות, כי רובם ככולם ל א היו קנאים להלשון העברית, ומה שדברו עברית, זה היה לא מפני ש ר צ ו לדבר בזו הלשון, אלא מפני שזו היתה לשונם הטבעית, אך בכל מקרה שבא לידם לא נמנעו מלדבר ארמית. בודאי, זה מעשה שאינו ראוי לתהלה ביותר, ורגלים לדבר, כי אלמלי היו קנאים להלשון כמו שהיו קנאים להתורה, היה גם זה מתקים בידם, ומי יודע, אולי נצלה הלשון העברית בדבור פה מגזר־דין הכליה שכבר רחף עליה. אבל, לפחות, בדבר הזה אָנו יכולים לסתום פיות הטוענים, כי הדבור העברי של חכמי הדור היה דבר מלאכותי בכונה, לשם שמים.

ואולם כמו שאין ספק בדבר, כי בדור הזה עוד היתה השיחה בעברית נהוגה לא בלבד בין ה ח כ מ י ם גם

בעיניי הויות העולם, אלא גם בקרב חלק גדול מהמון העם, כן ברור הדבר, כי הבגידה בהלשון הלאומית הלכה עתה הלך והתפשט בתוך העם בפסיעות גסות כל־כך, שהדבור בעברית חדל להיות המעמד הטבעי, הרגיל של אדם בישראל, שאין בו זכות מיוחדת בו, והתחיל להיות בעיני חכמי הדור למעשה טוב, ומצוה, שהעושה אותה ראוי לשכר טוב כמו בעד שאר המצוות שאדם מישראל חיב בעשייתן לשם מצוה. את זאת אָנו שומעים מתוך מאמרו היפה של רבי מאיר שאמר, וז"ל: כל מי שקבוע בארץ־ישראל ומדבר בלשון הקדש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא ק"ש בבקר ובערב, יהא מבושר שבן עוה"ב הוא (ירוש' שקל' ג, ה).

ואם כך, רבי מאיר שאמר שהמדבר בלה"ק מובטח לו שהוא בן עולם הבא, אחרים מחכמי הדור ההוא על אחת כמה וכמה, שאף על פי שדבורם הרגיל היה עוד בעברית, התרשל התרשלו מקנאה להלשון ולא עשו כלום לרחק את הסכנה אשר רחפה עליה, ובודאי היתה השעה האחרונה של חיי הלשון בדבור פה ממהרת לבוא אלמלי קם לה מושיע בהגדול בחכמי ישראל בדורות ההם, הוא רבי יהודה, המכונה רבי סתם, מסדר המשנה, שבמעשהו הגדול בענין הלשון בביתו האריך את חיי הלשון העברית בדבור פה לימי דור אחד.

רבי זכה לתורה וגדולה כאחת. לא בלבד שהיה גדול בתורה, אלא היה גם גדול במעמד המדיני. הוא היה נשיא בעמו ומקורב למלכות המושלת בארץ־ישראל, וכל מעשיו ומנהגיו ודבר צוואתו לבנו, כלם מעידים עליו

שהיה לו חוש מדיני עמוק, ודבר טבעי הוא שהוא, כמו נחמיה בשעתו, ח ש כמה גדולה הסכנה להנפש הלאומית מעזיבת הלשון הלאומית, לשון ה א ב ו ת, בדבור פה, ויתן ארשת שפתים להרגש הזה במאמרו המפורסם, שקרא בו תגר על המדברים ארמית: בארץ־ישראל לשון סורסי למה או לשון הקודש או לשון יונית (סוטה מ"ט:). ואע"פ שאין הדבר מפורש, מכל מקום אין ספק שבמה שאמר א ו לשה"ק א ו יונית, היתה כונתו שהלשון העברית תהיה לשון הדבור הרגיל ליהודים ביניהם לבין עצמם ולשון היונית למשא־ומתן עם לא־יהודים ועם המלכות.

ורבי היה נאה מקיים כמו שהיה נאה דורש וישלט את הלשון העברית בתוך ביתו שלטון גמור עד שגם אמתו לא בלבד שהיתה שומעת עברית אלא שזו היתה לשונה הרגילה ודבר דברה עברית צחה ויפה.

אבל כיון ששקע שמשו של רבי כהו פתאום בבת־אחת קרניה האחרונות של הלשון העברית בדבור פה והלשון הסורסית התחילה נדחקת בכח עז גם אל תוך בית־המדרש, שהוא היה עד כה על כל פנים כמעט כלו ע ב ר י.

ומסבות הענינים גרמו, שאדם גדול אחד של הדור הזה, אדם שבחריפות השכל ובמעוף הרוח היה אולי גדול מרבי עצמו, הוא, בכונה או שלא בכונה, נתן יד להפשיעה בלשון האבות; הוא פתח לפני צרתה הסורסית שערי בית־המדרש ונתן לה להלזו כח לדחק מעט מעט את הלשון הלאומית גם ממשגבה האחרון הזה. בין כל תלמידיו של רבי לא היה אחד כל כך חריף השכל כל־כך

בעל רוח שירית כאותו התלמיד הבבלי בן אחותו של ר׳ חייא, שנקרא אחר־כך רב — סתם. כשעלה זה התלמיד עם דודו ר׳ חייא מבבל ובא לבית־מדרשו של רבי, והוא עודנו רך בשנים, הסביר לו רבי פנים ויזמינהו אל שלחנו לסעודה ויושיבהו בשורות הראשונות של תלמידיו. אך לא עברו ימים מועטים וזה התלמיד הבבלי, שהיה, כמו רוב הבבלים, קנתרן, התחיל מקפח את רבי בשאלות ותשובות חריפות, עד שהיו זקוקים של אש יוצאים מפיו של התלמיד הבבלי לפיו של רבי *, ולא תמוה הוא שמעט מעט נולדה טינא בלבו של רבי על התלמיד הקנתרן, וכשמת ראש הסדרה בישיבתו של רבי לא נתן רבי משרה זו להתלמיד הבבלי, אף על פי שהוא היה ראוי לה אולי יותר מכל יתר תלמידיו. ואולם גם את נפשו של התלמיד הבבלי נוכל להבין, כי חש עלבון ועול במעשה זה של רבי, והחליט לשוב לארץ מולדתו בבל; ורבי, שבעינו הפקוחה ראה כי מהתלמיד הגדול הזה סכנה נשקפה לארץ־ישראל, לא נעתר להשתדלותו של ר׳ חייא בפניו שיתן לבן אחותו סמיכה לדין ולהורות בבבל, אך הבבלי החריף לא נרתע לאחוריו ולא נפל לבו בקרבו לילך לסורא, ויכונן שם ישיבה ובגודל חכמתו וחריפותו וברחב דעתו ומעוף רוח גדלה תפארת ישיבתו מהרה מעל לישיבת בן דורו שמואל בנהרדעא ומכל קצוי בבל נהרו לישיבה החדשה מאות

---

* זו היא הכונה האמתית של דברי ר׳ יוחנן לר׳ אסי, וז״ל: דכירנא כד הוי יתיבנא אחרי י״ז שורן אחוריה דרב קמיה דר׳ ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי ומפומיה דרבי לפומיה דרב (חולי׳ קל״ז:).

ומאות תלמידים, ובכח הדברים נהיתה ישיבתו של רב בבבל כעין צרה לישיבתו של רבי בארץ־ישראל.

ואם רב בעצמו עוד לבו היה נוקפו להוציא מפיו איזה דבר נגד ארץ־ישראל, הנה הרוח ששלט בישיבתו נתגלה בתלמידו המובהק, שאמר בפרוש:

כל הדר בבבל כאלו דר בארץ־ישראל (כתוב׳ קי״א).

ולא התקררה עוד דעתו בזה עד שאמר עוד:

כל העולה מבבל לארץ־ישראל עובר בעשה (שם ק״י:).

וזה לא היה דרשה בעולם, או אפילו מאמר להלכה בלבד, אלא זה היה בכונה של הלכה למעשה למנוע את התלמידים עד במה שאפשר מלעלות לארץ־ישראל, וכשאחד מתלמידיו של רב יהודא, הוא ר׳ זעירא, רצה בכל זאת לעלות לארץ־ישראל, היה מוכרח להשתמט מפני רב יהודא, להתגנב ממנו.*

ומי שהוא בקי קצת בטבע האנושית של האדם ראה יראה, כי רב, במעמד נפשי זה, לא היה עלול ביותר לקנא קנאת הלשון של ארץ־ישראל נגד הלשון הבבלית, והתיר את הרצועה, — ולא בלבד שכמעט כל שיחותיו, בביתו, על שלחנו, עם בני ביתו, הם בלשון הבבלית, אלא גם משא ומתן בהלכה אנו שומעים ממנו בארמית. הן, אמנם, בן דורו הזקן ממנו, שמואל ירחינאי, כבר קדמו בכל זה וסח ארמית עם אריסו (ב״ק צ״ב.) וגם

* ר׳ זעירא הוה קא משתמיט מרב יהודא דבעי למיסק לארעא דישראל דאמר רב יהודא כל העולה מבבל לארץ־ישראל עובר בעשה (שבת מ״א.).

עם רב יהודא תלמידו (פסח' ג'). וגם במשא ומתן של הלכה ודברי חכמה. אבל, שמואל היה בכלל אדם אשר רק השכל ולא הרגש היה שולט עליו והיה יותר שועה בשבילי הרקיע ובדיני ממונות וכיוצא בזה מבדברים המסורים ללב. הוא היה בבלי, ומעולם אולי לא שאף אוירה של ארץ־ישראל, אבל רב היה גדול הרגש, כמו שהיה גדול השכל, רוח שירה אמתית היתה מפעמת בקרבו, ושלט במליצה העברית בכל תוקף ועוז, ואף על פי כן לא עמד בנסיון של טבע האנושית ושערי בית מדרשו נפתחו לרוחה להלשון הארמית, ובהיות שאחרי מותו של רבי הלך הצבור היהודי בארץ־ישראל הלוך ודל והצבור היהודי בבבל הלך הלוך וגדול בכמות ואיכות, הלכה מעתה גם הלשון הארמית הלוך וגבור גם בארץ־ישראל לא בלבד בשוק, אלא גם בבית המדרש, ומדור לדור יותר ויותר אנו שומעים את קול הלשון הארמית מטרטר גם בתוך כתלי בית המדרש, וקצו של הדבור בעברית הולך ומתקרב גם בארץ־ישראל. עוד אנו שומעים גם עתה, במשך דורות אחדים, תלמידי חכמים סחים עברית גם בינם לבין עצמם ופעמים גם אנשים מהמון העם, ובמשא ומתן של הלכה, עצם ההלכה נאמרת על־פי רוב בעברית והמשא ומתן פעמים שמתחיל בעברית ועובר לארמית ומחליף שנית וחוזר חלילה, אך בכלל, השעה האחרונה קרובה.

ועוד מעט, עוד דור אחד, והלשון העברית מתה בדבור פה.